PRÁCTICAS COLONIALES DE LA IGLESIA EN EL PERÚ

SIGLOS XVI - XVII

Antonio Acosta

Antonio Acosta

PRÁCTICAS COLONIALES DE LA IGLESIA EN EL PERÚ

Siglos XVI y XVII

Nicanor Domínguez Faura
[compilador]

AconcaguA

Sobre los derechos de edición:

Ésta es la edición española del libro que, con el mismo título, publica el Ministerio de Cultura de la República de Perú, institución a la que el autor está agradecido. Debido a esta circunstancia se reproduce aquí el prefacio de Nicanor Domínguez Faura.

© Antonio Acosta Rodríguez
© Del prefacio y la compilación: Nicanor Domínguez Faura
© De la presentación: Henrique Urbano

© De la presente edición: Aconcagua Libros

Edita: Aconcagua Libros (Sevilla, 2014).
DL.: SE 1549-2014
ISBN: 978-84-942792-4-9

Cubierta: Roberto Iglesias

En colaboración con:

IEAL
Instituto de Estudios sobre América Latina

CONTENIDO

Presentación, *Henrique Urbano* 9

Prefacio, *Nicanor Domínguez Faura* 11

Introducción 15

PRIMERA PARTE: LA IGLESIA CATÓLICA EN AMÉRICA (SIGLOS XVI-XVII)

La colonización religiosa 35

Religión, ideología y colonización española en América (siglos XVI - XVII) 55

SEGUNDA PARTE: LOS PROBLEMAS DE LA IMPLANTACIÓN DE LA IGLESIA EN LOS ANDES (SIGLO XVI)

La iglesia en el Perú colonial temprano. Fray Jerónimo de Loaysa, primer obispo de Lima 69

La lenta estructuración de la iglesia 1551-1582 95

TERCERA PARTE: LAS DOCTRINAS DE INDIOS DE LA SIERRA CENTRAL (1600-1630)

Religiosos, doctrinas y excedente económico indígena en el Perú a comienzos del siglo XVII 127

Los clérigos doctrineros y la economía colonial (Lima, 1600-1630) 163

CUARTA PARTE: EL CONTEXTO SOCIOECONÓMICO DE LA "EXTIRPACIÓN DE IDOLATRÍA" EN LA SIERRA CENTRAL (1600-1620)

Los doctrineros y la extirpación de la religión indígena en el arzobispado de Lima, 1600-1620 201

La extirpación de las idolatrías en el Perú. Origen y desarrollo de las campañas. A propósito de *Cultura andina y represión*, de Pierre Duviols 239

Francisco de Ávila (Cusco 1573 (?) – Lima 1647) 269

El pleito de los indios de San Damián (Huarochirí) contra Francisco de Ávila (1607) 331

Dogma católico para indios: la versión de la iglesia del Perú en el siglo XVII 369

ANEXOS

Cronología de acontecimientos 399

Mapas 407

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS 409

PRESENTACIÓN

Henrique Urbano
Universidad de San Martín de Porres

¡Qué grata sorpresa!... Es una gran alegría poder dedicar a las investigaciones de Antonio Acosta unos breves párrafos y sellar con ellos una vieja amistad. Viene de los años 70 o 80 del siglo pasado. ¿Quién lo hubiera adivinado? ¡Misterio muy misterioso! Por caminos tan extrañamente diversos, por paisajes culturales tan contrastados, hemos llegado a un punto imaginario que, según dicen los griegos, el inexorable destino reserva para sus héroes. Sin ir tan lejos y a tan eruditas fuentes, creo que sólo la búsqueda de la sexta vía de conocimiento de Dios podrá dar razón de ello.

Existía por ese entonces en el paisaje cultural cuzqueño un olor a novedad. El dictador Velasco rompía con el pasado. Y la historiografía inconscientemente sentía dolores de parto. Quedaban, es cierto, resabios de caciques, gamonales, patrones, jefes de bandos, terratenientes empobrecidos, intelectuales anclados en la más férrea ignorancia, herederos de principios discursivos que desafiaban al más mínimo intento de conocimiento racional. Y cosa curiosa y extraña, se difundía un generalizado palabreado supuestamente marxista, pero que de hecho, era fruto de frívolas recetas dogmáticas, que me recordaban esas sesiones dominicales de mi infancia en que se repetían hasta la saciedad definiciones tan sublimes e incomprensibles como las de Dios Uno y Trino, del Catecismo romano de Pio X.

Discurrían, pues, los años y llegados los idos de mayo de 1974, aún me quedaba mucho –para no decir todo– por conocer en ese mundo opaco y recio que era el Sur andino. Acosta aún no había llegado, tampoco se escuchaba el eco de su *Veni Creator Spiritus* en la piedra de doce ángulos, ni en los casi 400 ceques con que el antropólogo R.T.Zuidema contaminó el Templo del Sol y alrededores. Sin embargo, fue el año en que yo firmé

el Acta de Fundación del Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de Las Casas". Los cuatro fundadores constituían una especie de Quarteto cátaro: Guido Delran, de Albi; Juan Hugues, de Toulouse; Juan B. Lassègue, vasco pirenaico; y yo, luso, llegado desde lo más occidental de la Península. Y luego Bernardo Fulcrand, de Béziers, quien aportó al grupo adámico un conocimiento especializado en vacas, alpacas, ovejas, quesos y chorizos.

Si yo recuerdo todos esos sencillos hechos es porque, años más tarde, ahí ocurrirá la epifanía de Antonio Acosta. Cuando él llegó, el Centro Las Casas era una mansión acogedora e innovadora, donde se multiplicaban los debates, los intercambios académicos y las investigaciones científicas. Yo me encargaba del Colegio Universitario con cursos de posgrado en Estudios Andinos y, en 1983, fundaba la *Revista Andina* y en seguida, en 1986, los *Cuadernos para la Historia de la Evangelización en América latina*. En todas esas actividades, Antonio Acosta desempeñó un papel relevante. Su apoyo en esos momentos fue decisivo para el Centro Las Casas y para mí. Nunca me olvidaré de su sencilla y abierta amistad, de su alegría y comprensión. A todo ello añadía yo, mi propio interés por sus investigaciones que contribuyeron a la renovación de un campo importante de la historiografía peruana, la de la historia de la Iglesia. Lo recuerda Antonio Acosta en su *Introducción*. Por eso no insistiré sobre ello. Su innovador punto de vista, a lo que globalmente él llama "prácticas coloniales de la Iglesia" subraya una dimensión del quehacer eclesiástico, sin duda importante y hasta ese entonces poco o nada desarrollado. Ese afán por acumular 'alimentos terrestres' por una institución que se llenaba la boca de 'alimentos celestes' da cabida a una práctica catequística que Antonio Acosta describe en base a una novedosa documentación archivística. Lo sabemos hoy mejor que nunca, los 'doctrineros' –curas, religiosos y hasta obispos– se dejaban llevar por sus pasiones y, en no pocos casos, olvidaban el lejano *hanan pacha* por extensos topos de tierra del *kay pacha*. Más codiciada era la mano de obra y muchos clérigos y religiosos la retenían para sus servicios y chácaras. ¿Y la minería? Es una veta poco explorada aún. Hasta Cristóbal Albornoz y su sobrino poseían minas de oro en Vilcabamba, en tiempos del Inca rebelde. De ahí –¿quién sabe?– le vino la idea del *taqui onqoy*… ¿"Prácticas coloniales"? Pues sí.

Otro tema que Antonio Acosta supo renovar es el del proyecto catequético de Francisco de Ávila y de los jesuitas, asumido luego por el obis-

po Lobo Guerrero. Se conoce también por "extirpación de idolatrías", en gran parte debido a la obra de Arriaga, *La extirpación de la idolatría en el Pirú* (1621), que se alzaba como un auténtico manual para todos aquellos que se entregaban a la difusión de la *doctrina christiana* en el Arzobispado de Lima. La versión y nueva traducción de los textos de Huarochirí en que participó Antonio Acosta con un estudio biográfico sobre Ávila rompió con una tradición de corte indigenista y folclórico. Hombre culto y polifacético, Ávila no encaja en una visión simplista de la historia de la evangelización del Perú. Sin embargo, si Antonio Acosta no hubiera roto el hielo, proporcionándonos datos documentales novedosos, quizá no hubiéramos llegado adonde hoy día llegamos, es decir a nuevos horizontes históricos, a perspectivas hermenéuticas muy distintas de las que nos legaron los años de la segunda mitad del siglo XX. Por todo ello pues, me da mucha alegría releer estas páginas y saborear aún en medio de ellas nuestras noches fraternas y eruditas en los bares cuzqueños, en que, ya avanzada la noche, Antonio Acosta, retomaba casi en sordina, las primeras notas del venerable canto *Veni Creator Spiritus*... .Era su Oda a la Alegría, corona de una sinfonía que ojalá tarde aún muchos años en llegar a sus últimos acordes.

Lima-Perú, julio de 2014.

PREFACIO

Nicanor Domínguez Faura
Historiador

La colección "Caminos de la Historia" surgió gracias al decidido apoyo del Dr. Rafael Varón Gabai, ex-Vice Ministro de Patrimonio Cultural e Industrias Culturales del Ministerio de Cultura, quien acogió la idea de reunir la obra dispersa de investigadores peruanos y peruanistas en forma de una serie de libros sobre diversos aspectos del pasado de nuestro país, cada uno de temática unitaria y coherente. El primer volumen, publicado en 2012 con el título de *Los Incas en la Colonia,* puso a disposición del público lector una veintena de artículos y capítulos de libros que habían sido publicados a lo largo de casi un cuarto de siglo por el recordado historiador peruano Franklin Pease G.Y. (1939-1999). La buena aceptación y el consecuente éxito de ventas que este primer volumen de la colección ha tenido confirmaron la validez del criterio editorial propuesto e incentivaron su continuación.

El segundo volumen de la colección "Caminos de la Historia", que las lectoras y lectores tienen ahora en sus manos, reúne diez textos sobre el trasfondo socio-económico de la evangelización católica en los Andes durante los siglos XVI y XVII, publicados entre 1979 y 2001 por el historiador español Antonio Acosta Rodríguez (Sevilla, 1951). Fruto de un interés crítico renovador y de una sólida investigación de archivo, que se remontan incluso al período anterior a su primera visita al Perú en 1978, el análisis de Antonio Acosta ha buscado revisar y profundizar el estudio del proceso de imposición del catolicismo en la época colonial, hasta entonces conocido casi exclusivamente a través de algunos estudios de Historia institucional, los que se encuadraban bajo la idea de la implantación de "la Iglesia de España en el Perú". Como el autor mismo señala en su Introducción, especialmente escrita para este volumen, la

entonces reciente publicación en 1971 de la obra del historiador francés Pierre Duviols sobre la "lucha contra las religiones autóctonas andinas" –entendidas por los evangelizadores como "idolatrías" que debían ser "extirpadas"–, fue, en palabras de Acosta, "muy estimulante y sugerente" y, junto con la experiencia directa del estudio de las fuentes primarias existentes en los archivos españoles y peruanos, le permitió definir "que el objetivo [de sus investigaciones] era comprender cómo se articulaba la Iglesia en el sistema colonial".

Los diez capítulos que conforman este volumen, titulado por su autor *Prácticas coloniales de la Iglesia en el Perú, siglos XVI-XVII,* han sido agrupados en cuatro secciones. La primera sección, "La Iglesia Católica en América (siglos XVI-XVII)", de carácter más general, incluye una entrevista que el historiador peruano Wilfredo Kapsoli mantuviera con el autor en 1988. Ha perecido éste un diálogo relevante, que sitúa adecuadamente el proyecto de investigación que Antonio Acosta llevaba entonces a cabo y que este libro intenta reunir. La segunda sección, "Los problemas de la implantación de la Iglesia en los Andes (siglo XVI)", está conformada por dos textos enfocados en la compleja actuación del primer obispo-arzobispo de Lima, el dominico fray Jerónimo de Loayza, O.P. (1544-1575), en una época conflictiva de "Guerras Civiles" entre conquistadores y encomenderos contra los esfuerzos de centralización administrativa de los primeros virreyes del Perú. La tercera sección, "Las doctrinas de indios de la Sierra Central (1600-1630)", también conformada por dos capítulos, estudia el funcionamiento económico colonial de las parroquias en los pueblos de indios del Arzobispado de Lima, a cargo tanto de sacerdotes del clero secular ("clérigos") como del clero regular ("frailes" miembros de las ordenes religiosas), a inicios del siglo XVII.

La cuarta sección, "El contexto socio-económico de la «Extirpación de la Idolatría» en la Sierra Central (1600-1620)", la más extensa del volumen, reúne cinco estudios. Uno sobre los intereses económicos locales de los curas párrocos –vistos ya en la tercera sección– y la activa participación de muchos de esos mismos párrocos como "visitadores" en la Primera Campaña de "Extirpación de la Idolatría", durante la época del arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero (1609-1622); otro, que complementa el anterior, en que se comenta la publicación que hiciera Pierre Duviols en 1986 de valiosos documentos sobre la Segunda Campaña de "Extirpación de la Idolatría", particularmente en el corregimiento o provincia colonial

de Cajatambo en la década de 1650. Siguen dos textos relacionados al famoso "descubridor" y "extirpador de la Idolatría", el Dr. Francisco de Ávila, párroco del pueblo de San Cosme y San Damián de Checa, en el corregimiento de Huarochirí: por un lado, la biografía de Ávila escrita por Antonio Acosta en 1987 –como parte de la edición del "Manuscrito de Huarochirí" que publicó el quechuísta Gérald Taylor–; y, por otro, la edición parcial del "pleito de capítulos" de 1607-1609 que los feligreses indígenas de Ávila iniciaron en su contra –y que Acosta publicó originalmente en 1979, adelantando allí su hipótesis del "descubrimiento de la idolatría" en 1609-1610 como producto de los conflictos socio-económicos internos de las parroquias coloniales andinas–. Finalmente, el último capitulo analiza críticamente el discurso evangelizador de un colega y rival de Ávila, el Dr. Fernando de Avendaño, entendiendo tal discurso como una "teología de la dominación" propia de la época colonial.

El volumen se cierra con una Cronología de Acontecimientos, que resalta los principales sucesos históricos de los que se trata en los capítulos del libro; tres mapas (de las cambiantes jurisdicciones eclesiásticas limeñas de los siglos XVI y XVII, así como del corregimiento de Huarochirí); y la bibliografía consolidada de los diez artículos aquí reunidos.

Finalmente, el editor quisiera agradecer, primeramente, al Dr. Antonio Acosta por autorizar generosa y pacientemente la presente compilación de sus trabajos y supervisar parte de la labor de revisión de los mismos, así como por la informativa Introducción que ha preparado para este segundo volumen de la colección "Caminos de la Historia". A Diana Álvarez-Calderón Gallo, Ministra de Cultura, por asegurar la continuidad institucional de esta colección entre los proyectos editoriales del Ministerio. Y, nuevamente, a César Daniel Rodríguez Bellido y el equipo de la Oficina de Comunicación e Imagen Institucional del Ministerio de Cultura, que han tenido a su cargo la parte principal de la labor editorial del presente volumen. A su seriedad profesional se deben la calidad y pulcritud de la edición que hoy los lectores y lectoras tienen en sus manos. Los inevitables errores que, pese a todos estos esfuerzos, aún puedan encontrarse en las páginas que siguen, deberán ser considerados de imputabilidad absoluta del editor.

Lima, octubre de 2013-enero de 2014.

INTRODUCCIÓN

Antonio Acosta

Este libro contiene una serie de artículos que escribí hace años sobre diferentes problemas de la historia de la Iglesia en el Perú en los siglos XVI y XVII. Confieso que tengo mis dudas de que sea provechoso volverlos a publicar después del tiempo transcurrido y debo agradecer al Dr. Nicanor Domínguez, editor de este volumen, el haber insistido en hacerlo. Al menos esta edición ofrece la ventaja de reunir textos que se encontraban dispersos en varias revistas y publicaciones, y que tienen coherencia temática, pero será el lector en última instancia quien juzgue su utilidad historiográfica. En todo caso, entiendo que pudiera ser de algún interés para quien lo tenga en sus manos conocer de forma somera cómo llegué a acercarme a este terreno del pasado del Perú y a plantearme las preguntas que formulaba en ellos. La cuestión no tiene en absoluto relevancia por lo que se refiere a mi persona, sino que puede ser considerada como una experiencia que fue también vivida por otros miembros de mi generación que se dedicaron a la historia de América en universidades españolas en las décadas de 1970 y 1980 –y continuaron la investigación en años posteriores–, dejando a salvo lógicamente matices personales.

* * *

Como español, creo que debo comenzar recordando que los estudios reglados y especializados en la historia de América fueron introducidos en la enseñanza universitaria en España a comienzos de la década de 1940. Esta iniciativa la tomó el gobierno del dictador Francisco Franco y las primeras cátedras se crearon inicialmente en las Universidades de Madrid, Sevilla y Barcelona. Antes de entonces había existido investigación y enseñanza sobre América en algunas universidades y otros

centros españoles, aunque no constituidas como una especialidad organizada.[1] Yo estudié en la Universidad de Sevilla a fines de la década de 1960 y comienzos de la de 1970, cuando la historia de América ya era un Departamento de ella, y tuve como profesores a personas que, salvo alguna excepción, habían llegado a la universidad desde fines de los años 1940 hasta la década de 1960 en el marco del desarrollo de dicha especialidad académica durante la dictadura. Puede imaginarse que la historia de América que escribían y enseñaban en aquellos años tenía un fuerte sesgo ideológico muy conservador, se orientaba casi exclusivamente a la historia colonial y tenía un objetivo principal que era destacar el papel supuestamente benefactor que había ejercido España en la colonización americana, con la Iglesia como uno de sus principales agentes en tal tarea. Una historia de América entendida así servía como apoyo ideológico al régimen de Franco para reforzar los orígenes históricos de España como "Una, Grande y Libre", como rezaba el eslogan de la dictadura.

Eran sus propios planteamientos conservadores los que excluían de la agenda de la investigación y de la docencia la incursión en problemas clave sobre el funcionamiento de la sociedad colonial y, cuando se planteaba alguno de ellos, las explicaciones que se daban eran de gran simpleza. Salvo excepciones, se trataba de una historia básicamente de acontecimientos, la historia "évènementielle" como la calificaban los franceses, una historia fundamentalmente política chata y de corto alcance, una historia juridicista pero desde una perspectiva del derecho también estrecha y, en general, una historia con ausencia de perspectivas económicas y sociales.

Pero en las décadas de 1960 y 1970 la historiografía española, en general, estaba cambiando y actualizándose después de los años negros de la posguerra civil. La guerra, la represión de la dictadura de Franco y el ambiente social que esta creó habían destinado al exilio, tanto exterior como interior, a valiosos profesores y, con ellos, a problemas y perspectivas que enriquecían la investigación. Un ejemplo fue José María Ots Capdequí, quien después de llevar a cabo estudios y actuaciones académicas de importancia, tuvo que exiliarse en Colombia. Otro fue José Alcina Franch, que fue capaz de continuar su trabajo en España, en

1. Salvador Bernabeu Albert, "Los americanistas y el pasado de América: tendencias e instituciones en vísperas de la guerra civil", *Revista de Indias* (Madrid), vol. LXVII, no. 239, 2007, pp. 251-282.

un exilio interior, según sus propias palabras. Y aun otro nombre que cabe recordar en este sentido es el de Guillermo Céspedes del Castillo, estudiante temprano del americanismo franquista en la década de 1940 y catedrático de Historia de América en la Universidad de Sevilla. De aquí marchó a Estados Unidos a comienzos de la década de 1960 y no regresó hasta 1975, al final de la dictadura. Pero en aquellos años el contacto con nuevas tradiciones historiográficas, como la francesa, la italiana, la británica y la latinoamericana comenzaban a renovar la producción historiográfica española en algunos espacios universitarios todavía reducidos. Algunos pocos jóvenes historiadores de América de mi generación, nos movíamos a comienzos de los años 1970 entre la influencia de nuestros estudios universitarios basados en la tradición del franquismo, por un lado, y la influencia de las nuevas corrientes historiográficas, no solo sobre historia de América, por otro.

En mi caso y en ese contexto, el rodaje sobre nuevas tendencias históricas con profesores como Carlos Álvarez Santaló, catedrático de Historia Moderna de la Universidad de Sevilla, y sobre el materialismo histórico con personas como mi querido amigo y colega Víctor Hugo Acuña y otras, fueron relevantes en mi formación como investigador. Este proceso me llevó a interesarme y a escribir sobre cuestiones relacionadas con la historia y el pensamiento económicos, como la obra del dominico fray Tomás de Mercado, de la Escuela de Salamanca, o sobre demografía histórica y problemas sociales a fines del siglo XVIII en el valle del Misisipi (la Luisiana española).

A veces la aproximación y el interés por un determinado terreno de investigación histórica, antes de llegar a formular un problema específico, tiene lugar por caminos inesperados. En 1977 yo formaba parte, como joven profesor contratado, del Departamento de Historia de América de la Universidad de Sevilla. Por razones cuyos detalles no hacen al caso y que tenían que ver, en medio de la conflictiva transición política española, con conflictos ideológicos con el catedrático en cuyo grupo de trabajo ya me encuadraba, fui expulsado de él y desplazado de forma ajena a mi voluntad a otra unidad docente dentro del mismo Departamento, la dedicada a la Historia de la Iglesia en América e Instituciones Canónicas Indianas. En aquellos momentos dicha unidad era "territorio de nadie" en términos académicos, porque quien había sido su profesor responsable, Fernando de Armas Medina (1920-1969), autor de *Cristianización*

del Perú, había muerto algunos años antes.[2] Encontrándome allí sin esperarlo, tuve que preparar clases de aquella materia y me sentí obligado a investigar sobre un terreno, un ámbito de la historia que nunca me había propuesto como objetivo: el de la Iglesia en el período colonial americano.

Por estas circunstancias decidí dirigir mi trabajo a un territorio americano que en aquellos momentos no recibiera mucha atención por parte de mis colegas en el Departamento y este fue el virreinato del Perú. Así comencé estudiando a los "clásicos" en historia de la Iglesia colonial, como Rubén Vargas Ugarte (1886-1975) o Robert Ricard (1900-1984), que había publicado su gran libro sobre México en 1933 y que me parecía el inspirador del ya citado libro de Fernando de Armas, y otros.[3] De entre los "nuevos" y en relación con Perú, me resultó muy estimulante y sugerente el hoy día también clásico libro de Pierre Duviols sobre la lucha contra las religiones autóctonas, del que me siento deudor.[4] En la línea de la influencia sobre la historiografía española de historiadores e hispanistas franceses antes referida, Duviols abría horizontes en el terreno que abordaba y su trabajo me condujo a la edición de José María Arguedas (1911-1969) y el mismo Duviols de *Dioses y hombres de Huarochirí*.[5] En un plano más general tenían gran interés y suponían una gran renovación los trabajos de Enrique Dussel, a raíz de la estela abierta por el Concilio Vaticano II.[6]

---

2. Fernando de Armas Medina, *Cristianización del Perú (1532-1600)* (Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1953).

3. Robert Ricard, *La "conquête spirituelle" du Méxique: essai sur l'apostolat et les méthodes missionaires des ordres mendiants en Nouvelle-Espagne de 1523-24 à 1572* (Paris: Institut d'Ethnologie, 1933). Hay traducción castellana por el Fondo de Cultura Económica de México.

4. Pierre Duviols, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial: "l'extirpation de l'idolâtrie" entre 1532 et 1660* (París, Lima: IFEA, 1971); traducido al castellano como *La destrucción de las religiones andinas (Durante la conquista y la colonia)* (México: UNAM, 1977).

5. *Dioses y hombres de Huarochirí. Narración quechua recogida por Francisco de Ávila [¿1598?]*. Traducción de José María Arguedas; estudio biobibliográfico de Pierre Duviols (Lima: Museo Nacional de Historia, IEP, 1966). Recientemente, a inicios de 2012, el Instituto de Estudios Peruanos ha publicado una edición facsímil de esta primera edición peruana.

6. Enrique Dussel, *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres: 1504-1620* (México: Centro de Reflexión Teológica, 1979); *Historia de la Iglesia en América Latina: coloniaje y libración (1492-1983). Apéndices misioneros* (Madrid: Mundo Negro, 1983); y Enrique Dussel, coord., *Historia General de la Iglesia en América Latina* (Salamanca: Sígueme, 1981-1994).

La segunda mitad de los años 70 era de una gran convulsión política en España. Se estaba produciendo lo que se llamaría la transición, se preparaba una nueva constitución, la ETA asesinaba con gran virulencia y muchos militantes y simpatizantes de la izquierda nos ilusionábamos ante lo que creíamos que era un horizonte por definir, sin saber en aquellos momentos que en aquel juego político había cartas marcadas. En medio de aquella situación, yo también vivía una transición en mi actividad investigadora llena de fuertes novedades. Desde cierto aislamiento académico, tenía entre manos un nuevo terreno de trabajo que comenzaba a apasionarme, en el que me parecía que había preguntas que plantear, pero que todavía no era capaz de formular con precisión y menos, lógicamente, de encontrarles respuestas.

En el verano de 1978, decidido a profundizar los conocimientos sobre la historia de la Iglesia, viajé por primera vez a Perú para visitar archivos tanto eclesiásticos como civiles. Ya había comenzado a manejar la documentación del Archivo General de Indias, pero el primer contacto con la documentación de archivos arzobispales de Lima y Arequipa, de conventos en Trujillo, Lima, Arequipa y Cusco, así como del Archivo General de la Nación y de la Biblioteca Nacional, en Lima, me abrió un nuevo y rico horizonte, complementario al proporcionado por el tipo de documentación del Archivo de Indias. Poco a poco y a partir de estos planteamientos iba entendiendo que el objetivo era comprender cómo se articulaba la Iglesia en el sistema colonial.

Parecía evidente que las características intrínsecas del fenómeno colonial en la América española comenzaron a generar desde sus inicios, con la llegada de los castellanos al Caribe, contradicciones insalvables entre dos componentes de dicho proceso. Por un lado estaban los intereses que primaban en la dominación de las sociedades indígenas por parte de los conquistadores y en la explotación de sus recursos económicos: fuerza de trabajo, productos, etc., de lo cual participaba la Iglesia como parte del conjunto de la sociedad. Y, por otro, estaban los objetivos religiosos de evangelizar a los nativos, que eran de naturaleza colonial también. Era claro que la relación entre españoles e indígenas, por no mencionar a otros sectores de la sociedad colonial como los esclavos africanos, era compleja y que, sin perder su origen de conquista y de violencia, también se generaron mecanismos de reacción, resistencia y de utilización de algunos resortes del propio sistema por parte de los indios en su defensa.

Y esto era así tanto en el plano puramente social y económico, como en el terreno religioso, si es que es posible deslindar ambos.[7]

Por otra parte, el proceso de evangelización, lejos de ser homogéneo, también era complejo y diverso. En la medida en que la evangelización implicaba la existencia de dos referentes –el evangelizador y el que iba a ser evangelizado– y también en la medida en que tanto los componentes del elemento evangelizador como las sociedades indígenas eran muy diferentes entre sí y diversos en el interior de cada uno de ellos, aunque la doctrina a predicar fuese la misma, los rasgos que estaba adquiriendo el proceso de evangelización variaban mucho en tiempo y lugar. Sólo a título de ejemplos, en el mundo indígena tenían modelos económicos y sociales profundamente diferentes los taínos del Caribe, los aztecas de México Central y las poblaciones del gran espacio inca en los Andes centrales. Pero, por otro lado, en el campo de la Iglesia e igualmente sólo como ejemplos, también tenían comportamientos distintos los franciscanos en Nueva España, los dominicos en Perú y muchos clérigos seculares en estos mismos lugares y en otros. Incluso, miembros de una misma orden y contemporáneos, como lo eran fray Bartolomé de las Casas (1474-1566) y fray Jerónimo de Loaysa (1498-1575), primer arzobispo de Lima, dominicos ambos, mantenían posiciones muy diferentes con respecto a la población indígena y a la evangelización. En relación con esta observación, aunque en mi investigación estaba poniendo énfasis en problemas económicos de la evangelización, tenía claro que estos no eran la única dimensión de la relación entre la Iglesia y los indios. Las cuestiones económicas relacionadas con la Iglesia se encontraban inextricablemente conectadas a problemas vinculados al terreno de las mentalidades, a concepciones religiosas, al mundo político y, asimismo, a la evolución general del sistema colonial, a los procesos demográficos, a las diversas fórmulas arbitradas por los colonizadores para disponer de fuerza de trabajo, a las transformaciones que se fueron operando en el interior de las comunidades étnicas, etc., que también afectaron a lo que con un término de muy amplio significado se denominaba evangelización.

7. Algunos ejemplos en esta línea fueron los trabajos de Steve Stern, *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest: Huamanga to 1640* (Madison: The University of Wisconsin Press, 1982) y Thierry Saignes, *Los Andes orientales: historia de un olvido* (Cochabamba: IFEA, CERES, 1985).

Por último, otra perspectiva que no se podía dejar de considerar, que se cruzaba con y afectaba a las anteriores, era la de los acontecimientos en España, en el resto de Europa y, especialmente, en Roma. Las decisiones tomadas fuera de América influían a veces de forma decisiva en la colonización de tal manera que, para comprender cabalmente cuanto ocurría en el continente americano, era preciso combinar dos miradas, una hacia dentro y otra hacia fuera del mismo, articulándolas en una sola visión. En todo caso y a pesar de todos estos matices, a largo plazo las mencionadas contradicciones se mantuvieron y terminaron dando lugar a un cristianismo como el que ha vivido gran parte de América Latina hasta el siglo XX; un cristianismo complejo sin duda, variado sobre todo a partir del siglo XIX con la diversidad de experiencias nacionales, pero que arrastra rasgos adquiridos ya en los inicios del período colonial español.

* * *

En esta evolución progresiva sobre el conocimiento de la historia de la Iglesia colonial, a la que contribuían nuevas relaciones personales con colegas a las que luego me referiré, dos asuntos me parecían evidentes. La primera era que, a grandes rasgos, en la nueva historiografía la Iglesia aparecía separada, como divorciada de la evolución económica, social y política del sistema colonial. Es como si se tratara de mundos apartes. Eran excepciones obras como la de Charles Gibson (1920-1985) sobre los aztecas bajo el dominio español, que incluía un capítulo sobre la religión y que, en general, abordaba el papel de los eclesiásticos y la estructura administrativa de la Iglesia en aquella dominación.[8] Pero no era lo habitual sino que, por el contrario, de una parte los historiadores de la Iglesia o de problemas relacionados con la religión no se preocupaban de los problemas que estaba viviendo el sistema colonial, mientras que, por otro lado, los historiadores de la sociedad y la economía tampoco se interesaban por la Iglesia. Parecía que los autores que estaban renovando la historiografía, sobre todo en América Latina, apenas prestaban atención a la Iglesia quizá porque la relacionaban precisamente con la historia tradicional y conservadora. Sin embargo, para mi era cada vez más claro

8. Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1819)* (México: Siglo XXI, 1967); la versión original en inglés es de 1964.

que la Iglesia formaba parte del sistema. Era un componente esencial del mismo.

En combinación con este relativo divorcio, otro aspecto me llamaba la atención en relación con lo que se había escrito sobre la Iglesia en la colonia. Se sabía muy poco acerca de un eslabón que parecía clave en el proceso de la conquista espiritual, el de la conexión entre, por una parte, la Iglesia "visible" –la que se movía en las altas esferas del mundo de los conquistadores, principalmente obispos y personalidades eclesiásticas, ya fueran seculares o regulares–, que actuaba sobre todo en el ámbito urbano, y, por otra parte, la Iglesia que estaba en contacto con la base de la economía colonial, con el mundo indígena, esto es, los doctrineros de indios en el espacio rural. Esta especie de dualidad tenía relación, por cierto, con una sutileza que marcaba una diferencia canónica entre la existencia de párrocos para los indios urbanos, y de doctrineros para los indios rurales a los que la Iglesia consideraba "minorenne",[9] casi como catecúmenos permanentes. Esto tenía poco sentido, si se piensa que cualquier familia indígena de una comunidad rural podía trasladarse desde su residencia en el campo, donde estaría encuadrada en una doctrina, a una ciudad, en la que pasarían a ser dependiente de una parroquia quizá de indios. Pero más allá de este matiz canónico, las doctrinas eran una charnela o bisagra en el sistema colonial, que parecía jugar un papel muy relevante y a la que se le había prestado insuficiente atención.[10]

Ante este panorama y con documentación tanto metropolitana, del Archivo de Indias, como virreinal, en los diversos repositorios consultados en Perú, me adentré en lo que podría considerar como un primer bloque de problemas: la actividad económica de distintas instancias de la Iglesia y su in luencia en la puesta en marcha temprana de la institución. Esto permitió apreciar varias realidades del funcionamiento del sistema colonial en el entorno de los repartimientos. Las actas del Primer Concilio Provincial de Lima ya ponían sobre la pista de la función económica que ejercían los curas en el campo, lo que se remontaba en realidad a los inicios de la colonización en el Caribe. Pero, paradójicamente, el Concilio fue convocado por Jerónimo de Loaysa, una personalidad de gran relieve

9. "Menor de edad" en italiano [N. del E.].

10. Fernando de Armas Medina había publicado en 1952 un breve artículo sobre la "Evolución histórica de las doctrinas de indios", con un planteamiento elemental sobre la institución, en *Anuario de Estudios Americanos* (Sevilla), vol. IX, 1952, pp. 108-120.

en los inicios de la Iglesia en el Perú que, además, remitía con fuerza al horizonte de la formación del Estado imperial.[11] Así, traté de profundizar en el conflicto entre los objetivos evangelizadores de la Iglesia, por un lado, y, por otro, en las ambiciones por acaparar la mayor cuota posible de beneficios que algunos eclesiásticos mostraban en el ejercicio de su labor colonial.

De esta inquietud surgió el trabajo sobre fray Jerónimo de Loaysa, O.P., el primer obispo y, posteriormente, arzobispo de Lima. En línea, por cierto, con lo que practicaban los jerarcas de la Iglesia en Europa –aunque la realidad colonial indiana era de una naturaleza diferente a la europea–, además de mantener otros negocios, Loaysa se involucró de forma decisiva en el proceso colonial hasta el extremo de luchar social, política y judicialmente por conseguir hasta dos encomiendas, la segunda de las cuales con posterioridad a la promulgación de las Leyes Nuevas (1542). Si se tratara de dar ejemplo a la Iglesia del Perú de desvinculación de los intereses materiales, de lo cual se trató en los dos primeros concilios de Lima –que fueron, paradójicamente, convocados por él–, fray Jerónimo de Loaysa no parecía el mejor referente a seguir.

En esta misma línea, en la década de 1990 Fernando Armas Asín emprendió la coordinación de un volumen sobre la construcción de la Iglesia en los Andes,[12] en el que mi colega Victoria Carmona Vergara y yo mismo publicamos un trabajo sobre la lenta estructuración de la Iglesia entre 1551 y 1582. Allí quisimos mostrar cómo los conflictos generados en el seno de la Iglesia por el choque entre los intereses materiales de miembros del clero y sus objetivos religiosos oficiales no se circunscribían a un determinado sector del clero o cargos de la jerarquía de la Iglesia, sino que estaban muy extendidos y que llegaron en algunos momentos a alcanzar rasgos virulentos. A veces, incluso se vieron envueltos en los problemas los cabildos catedralicios, en relación con los fondos de los

11. Sobre la presencia de algunos eclesiásticos en espacio de la administración metropolitana durante los primeros años de la colonización, ver Antonio Acosta, "La formación del Estado Moderno y la Hacienda colonial a comienzos del siglo XVI", en Ernest Berenguer Cebrià, ed., *De la unión de coronas al Imperio de Carlos V* (Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001), vol. II, pp. 463-496.

12. Fernando Armas Asín, ed., *La construcción de la Iglesia en los Andes* (Lima: PUCP, 1999).

diezmos, con la cobertura de todas o solo parte de las plazas que tenían definidas en su constitución, etc.[13]

Todos estos asuntos estaban estrechamente relacionados con el plano de las doctrinas de indios. Y en él, de un lado estaba el caso de las doctrinas ocupadas por miembros de órdenes religiosas, lo que llevaba a los problemas derivados de las relaciones de las órdenes con los obispados por el aumento de las propiedades agrarias de aquellas y la consiguiente limitación en el crecimiento de los diezmos, de los que se beneficiaban los prelados. Pero también se estaban produciendo conflictos con el clero secular por la disputa de las doctrinas de indios, ocupadas en su mayoría por frailes todavía a fines del siglo XVI, lo que remitía a su vez a la competencia de los obispados. La presión del clero secular, en crecimiento durante el siglo XVI, por ocupar las apetecidas doctrinas de indios, llevó a limitar el tamaño de las doctrinas en términos del número de indios en el III Concilio de Lima (1582-1583). Esto permitió crear otras nuevas para que fuesen ocupadas por seculares, pero también trajo como consecuencia un incremento de la presión económica sobre los indígenas.

Era muy reveladora de la actuación de los doctrineros religiosos la manifestación de un fraile a comienzos del siglo XVII:

> ... todo el año andamos afanando y juntando plata para tres cosas, una el convento, otra nuestro padre provincial y otra para *nobis*; y la parte de nuestro provincial la tenemos apartada lo primero y así todo se absuelve con agua bendita, porque aunque hagamos las doctrinas como San Pablo, si no hay pecunia no quedamos en ellas, y así procuramos siempre tener plata prevenida para esto... (Archivo General de Indias, Lima 301, Información…, 1614).

En general, el comportamiento de los clérigos seculares al frente de sus doctrinas no parecía diferenciarse sustancialmente de la de los religiosos.[14] Unos y otros solían organizar actividades productivas de distinto tipo, poseyendo tierra y otros bienes y utilizando mano de obra indígena, frecuentemente sin remunerar. De ello se deduce que, lógicamente, la distribución de lo producido se llevaba a cabo en términos muy favorables a los doctrineros, los cuales, finalmente, controlaban también la circulación comercial de los productos. Los curas no se limitaban para ello a relaciones de naturaleza estrictamente económica, sino que apro-

13. Ver los capítulos 3 y 4 en la sección II del presente libro.

14. Ver los capítulos 5 y 6 en la sección III del presente libro.

vechaban también su propio ejercicio pastoral para conseguir cantidades de dinero o productos, reclamándolos en festividades religiosas o en la administración de los sacramentos, pese a que estaba tajantemente prohibido por la legislación eclesiástica. Las visitas eclesiásticas, tanto en el caso de las órdenes religiosas como en las episcopales, no parecían surtir mucho efecto en la sanción de estas irregularidades.

Todo ello revelaba a los doctrineros como unos agentes económicos muy activos y dinámicos en el ejercicio de la dominación material, no solo espiritual, de la colonia y, desde luego, constituían una realidad que estaba muy presente en la política interna de obispados y arzobispados. Además ello les llevaba a articularse con el resto de las instancias del sistema colonial, tanto eclesiásticas como civiles, a veces en alianza y en otras ocasiones en conflicto. Era el caso de los corregidores, de los encomenderos, de sus propias autoridades religiosas, o de las comunidades de indios que estaban a su cargo. Precisamente, parte de la investigación de este problema se llevó a cabo con un conjunto documental de pleitos, promovidos ante la justicia eclesiástica por indígenas contra sus doctrineros, en los que se quejaban de sus actividades económicas. Esta situación no había surgido a fines del siglo XVI. Como se ha mencionado, constaba ya en el Perú en las primeras décadas de la colonia, se hicieron eco de ella los sucesivos Concilios provinciales y, si acaso, se acentuó con el crecimiento de la economía y de la población blanca en el último cuarto del siglo XVI.

* * *

En este contexto, en 1980 encontré en el Archivo Arzobispal de Lima el juicio de los indios de la doctrina de San Damián, en Huarochirí, en 1607 contra su doctrinero, Francisco de Ávila.[15] El hecho era conocido por la versión del propio Ávila en el contexto posterior de las campañas de extirpación de idolatrías, pero los detalles reales del proceso, junto a los de otros que también se conocieron, desmentían dicha versión y permitieron una interpretación enriquecida, no solo del problema individual Ávila, sino del papel que estaban jugando las doctrinas en el conjunto del sistema colonial. De hecho, influyeron directamente en la organización

15. Ver el capítulo 10 en la sección IV del presente libro.

de las mencionadas campañas de extirpación que tuvieron una dimensión política, social y religiosa de gran envergadura.

En efecto, en principio el caso de Ávila era uno más de los que los indios de diferentes repartimientos habían denunciado en el obispado de Lima. Pero él, que estaba en conflicto con sus feligreses desde hacía algunos años y más recientemente con el corregidor, fue encarcelado en la prisión eclesiástica, algo completamente inusual, y su caso tomó derroteros excepcionales, que lo llevaron a organizar un espectáculo público de denuncia de la idolatría de sus indios ante el nuevo arzobispo de Lima, Bartolomé Lobo Guerrero. Este, impactado, decidió organizar compañas de extirpación de idolatrías por distintos distritos del obispado, y creó la figura de jueces visitadores, para las que eligió un grupo de doctrineros, todos los cuales tenían, como Ávila, causas abiertas por sus indios ante la justicia por razones básicamente económicas. Ni que decir tiene que Ávila fue nombrado el primer juez visitador. Evidentemente existía una relación entre la situación existente en el ámbito de las doctrinas de indios y el inicio de las campañas de extirpación de idolatrías.

A la vista de estos datos, mi interpretación se orientó a sostener que las causas del origen de las campañas no eran exógenas, como se había mantenido hasta entonces, sino básicamente endógenas en el contexto colonial en que nacieron. Es decir, que tenían que ver con las relaciones internas en el ámbito de las doctrinas, del obispado y de la colonia en general, de naturaleza que iban desde la demografía, a la evolución económica general, a la evolución de la propia Iglesia, como por ejemplo, en la selección de obispos y, por supuesto, a las relaciones de los curas doctrineros con sus indios.[16] Yo no pretendí ser exhaustivo al seleccionar este tipo de causas, sino que simplemente orienté mi intento de explicación al terreno en el que me parecía más evidente y lógico que se encontraran los motivos iniciales para que la historia evolucionara como lo hizo. Mi interés por el problema no se restringía a los perfiles que he mencionado. De hecho, cuando investigaba la biografía de Francisco de Ávila[17] y encontré el inventario de su extraordinaria biblioteca, al entregar la referencia del documento a Teodoro Hampe,[18] lo hice en la creencia de

16. Ver el capítulo 7 en la sección IV del presente libro.

17. Para la biografía de Ávila, ver el capítulo 9 en la sección IV del presente libro.

18. Ver el estudio de Teodoro Hampe, *Cultura barroca y extirpación de idolatrías: La biblioteca de Francisco de Ávila, 1648* (Cusco: CERA Bartolomé de las Casas, 1996).

que él sacaría más provecho que yo al estudiar su contenido y en absoluto por falta de interés por mi parte en una cuestión tan importante.

Conviene recordar que lo que se denominaba idolatría, es decir, la pervivencia de las creencias y prácticas religiosas de las poblaciones campesinas indígenas, no la había descubierto Ávila a comienzos del siglo XVII, en contra de lo que él afirmó. La llamada idolatría de los indios había preocupado a la Iglesia en los Andes durante todo el siglo XVI, y así lo demuestran las actas de los Concilios de Lima, entre otra documentación. Por lo demás, la pervivencia de la religión indígena era el resultado de una contradicción colonial: en la medida en que a los españoles les convenía mantener el campesinado indígena, con su capacidad productiva y reproductora de fuerza de trabajo –pese a la caída demográfica– que era utilizada por el sistema colonial, el mundo campesino continuaría manteniendo sus creencias religiosas que se basaban en su contacto con la naturaleza. Y esto, por otro lado, dificultaba la evangelización, o conversión de sus creencias a las católicas. En todo caso hay que añadir que los propios doctrineros, en una contradicción añadida, también contribuían a la pervivencia de la religión indígena cuando a veces aprovechaban festividades religiosas indígenas para conseguir aumentar sus ganancias exigiendo ofrendas en tales ocasiones.

* * *

Pero el ejercicio de la dominación colonial no era exclusivamente de carácter económico aunque este estuviera en la base del resto, sino que consistía también en una dominación de naturaleza cultural en el más vasto sentido del concepto, incluyendo una dimensión ideológica que se manifestaba y concretaba mediante una multiplicidad de medios. En el caso de la Iglesia y, más concretamente, en el de los párrocos urbanos y de los doctrineros de indios, uno de dichos medios eran los sermones. Se conservan algunos sermonarios escritos por doctrineros y uno de ellos es el escrito por Fernando de Avendaño quien, además de doctrinero, fue juez visitador de idolatrías y canónigo de la catedral de Lima, en una carrera en cierta medida paralela a la de Francisco de Ávila.

Es una fortuna que se conserven los *Sermones de los Misterios de Nuestra Santa Fe Católica en la Lengua Castellana y la General del Inca*, publicados por Avendaño en Lima en 1649, porque permiten observar la combinación de la actividad económica de los doctrineros –experiencia personal del autor– y, al mismo tiempo, los términos en los que concretaba la explicación de la religión cristiana a los indios. Lo interesante en este caso es que Avendaño aprovechaba los sermones, con un interés didáctico, para llevar a cabo una valoración de la cultura y la historia indígenas, filtradas lógicamente por una mentalidad europea y por alguien con intereses materiales en la colonización.[19] Un aspecto adicional que parece de interés en este caso es el particular uso de la retórica que hacía Avendaño, supuestamente para hacerse entender mejor por los indígenas. Para ello, el cura deformaba las reglas de la disciplina, con lo que obtenía una mezcla de lo incomprensible del dogma católico y el abuso y la manipulación de los recursos retóricos, obteniendo un resultado ciertamente abstruso, del que caben dudas haya sido eficaz de cara a la evangelización.

El conjunto de diez trabajos reunidos en el presente libro, publicados originalmente entre 1979 y 2001, intentaba en su momento contribuir a lograr una visión más comprensiva de la colonización española del Perú. Nunca pretendieron ser exhaustivos en el tratamiento de los problemas porque, entre otras razones, es absurdo e imposible pretender hacer historia total en el espacio de artículos especializados. Naturalmente que existían y existen otros planos de la realidad colonial que no fueron considerados en estos trabajos, o que lo fueron solo en la medida necesaria, y que formaban parte del origen y el desarrollo de los acontecimientos que en ellos se analizan; algunos de ellos, por cierto, eran y han seguido siendo estudiados por otros autores. Pero, sin negar en absoluto la complejidad de las causas de la historia, para comprender mejor el papel de la Iglesia en la colonia opté por abordar el análisis prioritariamente desde una perspectiva económica, que resulta imprescindible para poder comprender cabalmente tanto la historia como la realidad actual. Era una perspectiva de análisis en la que creía que se había profundizado poco hasta entonces en la historia de la Iglesia colonial la cual, por el contrario, se había movido casi exclusivamente por cauces estrictamente religiosos. Para resumir en pocas palabras cuál era mi objetivo entonces, y lo sigue siendo hoy, lo que trataba era colocar a la Iglesia, en sus dife-

19. Ver el capítulo 11 en la sección IV del presente libro.

rentes expresiones y relaciones, en el plano de la realidad material del fenómeno colonial.[20] Sin ello no podía ni puede comprenderse suficientemente todo lo que sucediera en cualquier otro plano de la sociedad. Como ha quedado dicho y creo haber demostrado en mis estudios, mi aproximación a los problemas está lejos de ser simplista, pero sin un análisis de la realidad económica en el contexto colonial, la historia de la Iglesia quedaría truncada.

* * *

Lógica y afortunadamente la investigación histórica ha continuado y lo ha hecho produciendo trabajos que ayudan a comprender con más profundidad la historia colonial y la relación de la actividad de la Iglesia en ella. Sería muy largo tratar a hacer aquí ni siquiera un inventario y, menos aún, una evaluación de la mayoría de los trabajos que han aparecido en los últimos años sobre problemas relacionados con los que se tratan en esta publicación. Por otra parte, la investigación, tanto en las ciencias sociales como en las experimentales, no camina habitualmente de modo lineal, aunque el conocimiento termina nutriéndose del conjunto de los avances que se producen. Por todo ello solo citaré algunos de los nombres que me parecen más destacados en la tarea de ampliar los conocimientos sobre problemas relacionados con la Iglesia y las religiones coloniales.

Uno de estos nombres es el de Sabine MacCormack (1941-2012), porque su esfuerzo en reconstruir el pensamiento desde el lado de la cultura europea, incluyendo algunos mestizos, referido a las religiones en los Andes es ciertamente de gran alcance.[21] Kenneth Mills estudió de forma lúcida la interrelación entre la acción de los visitadores de idolatrías y las prácticas de la religión andina, centrando su atención en una zona de

20. No se pretende afirmar que no existieran investigaciones sobre la Iglesia y cuestiones económicas. Por poner solo algunos ejemplos, baste recordar las investigaciones de historia económica relacionadas con la Iglesia de Pablo Macera incluidas en sus *Trabajos de Historia* (Lima: Instituto Nacional de Cultura, 1977), vols. 3 y 4; Nicholas P. Cushner, *Lords of the Land. Sugar, Wine and Jesuit States of Coastal Peru, 1600-1767* (Albany: State University of New York Press, 1980), o Arnold Bauer, comp., *La Iglesia en la economía de América Latina, siglos XVI al XIX* (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1986).

21. Sabine MacCormack, *Religión in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Peru* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1991).

Cajatambo y, más tarde, dedicó su atención a la región andina y la extirpación en un período casi virgen de la historia colonial en este aspecto, el siglo transcurrido entre 1640 y 1750, lo que supuso una aportación significativa en el desarrollo del estudio de este problema histórico.[22] Los trabajos de Iris Gareis sobre las transformaciones de los oficios religiosos andinos, sobre los rituales del Estado colonial y las élites indígenas, sobre metamorfosis de los dioses, entre otras, complementan y profundizan aspectos específicos de la estructura religiosa indígena enriqueciendo el conocimiento sobre ella.[23] Nicholas Griffiths, por su parte, llevó a cabo un trabajo muy acucioso y desde diferentes perspectivas sobre los complejos mecanismos religiosos que funcionaban en el interior de las comunidades indígenas y la reacción que se producía al contacto con la represión practicada por los españoles, haciéndolo además desde una perspectiva temporal amplia y realizando una evaluación crítica sobre las posiciones teóricas y metodológicas de la extirpación.[24]

Un material de trabajo muy frecuente en varias de las investigaciones mencionadas y en otras han sido los expedientes de las campañas de extirpación de idolatrías, que cubren un amplio período del siglo XVII y que han sido publicados en parte. En 1986 Pierre Duviols publicó una serie de ellos precedidos de un Prefacio titulado "De la inquisición a la extirpación"[25]; Juan Carlos García Cabrera, por su parte, editó otra serie de documentos del mismo origen, con la Introducción "Extirpación de idolatrías y políticas de evangelización en la diócesis de Lima, Siglo

22. Kenneth Mills, *An Evil Lost to View? An Investigation of Post-Evangelisation Andean Religion in Mid-Colonial Peru* (Liverpool: University of Liverpool, Institute of Latin American Studies, 1994); y *Idolatry and Its Enemies: Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640-1750* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1997).

23. Iris Gareis, "Las metamorfosis de los dioses: cambio cultural en las sociedades andinas", *Anthropologica* (Lima), no. 9, diciembre 1991, pp. 245-257; "Transformaciones de los oficios religiosos andinos en la época colonial temprana (siglo XVI)", *Anthropologica* (Lima), no. 10, diciembre 1992, pp. 117-138; y "Los rituales del Estado colonial y las élites andinas", *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* (Lima), vol. 37, no. 1, 2007, pp. 97-109.

24. Nicholas Griffiths, *The Cross and the Serpent. Religious Repression and Resurgence in Colonial Peru* (Norman-London: University of Oklahoma Press, 1996); traducido al castellano como *La cruz y la serpiente: La represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial* (Lima: PUCP, 1998).

25. Pierre Duviols, ed., *Cultura Andina y represión: Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglo XVII* (Cusco: CERA Bartolomé de las Casas, 1986).

XVII"[26], y aún en 2003 de nuevo Pierre Duviols publicó otra selección de expedientes, igualmente antecedidos por un largo estudio preliminar.[27] Es oportuno señalar que, después de la edición en 1986 de los documentos hecha por Duviols, publiqué un comentario y análisis sobre la Introducción a dicha edición –que aparece en este volumen–,[28] y que fue contestado por el profesor francés en la edición de 2003.

En Perú varios autores han contribuido también al estudio de estos problemas y, de entre ellos, un nombre imprescindible es el de Henrique Urbano, quien tiene una producción muy amplia en el terreno que nos ocupa, que ha promovido trabajos conjuntos y que, entre otras iniciativas, ha creado, junto con Juan Carlos García, el sitio en la web www.idolatrica.com, de gran interés por la variedad y riqueza de su contenido.[29] Precisamente, en uno de los artículos albergados en esta página, Juan Carlos García Cabrera descalifica, en tono algo grueso y casi en serie, varios de mis trabajos que aquí se publican, pero no es éste el lugar para entrar en polémica y considero, tanto la respuesta de Pierre Duviols referida arriba como las opiniones de Juan Carlos García, como discrepancias normales que se producen en el desarrollo de la investigación.[30] Finalmente, el nombre que es necesario destacar es el de Juan Carlos Estenssoro quien, entre otras publicaciones, produjo una novedosa y rica aproximación al proceso de evangelización, que superó planteamientos estructuralistas y que se ha convertido en un referente necesario en los estudios de los problemas de las relaciones religiosas en los Andes durante los siglos XVI y XVII.[31]

* * *

26. Juan Carlos García Cabrera, ed., *Ofensas a Dios, pleitos e injurias: Causas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglos XVII-XIX* (Cusco: CERA Bartolomé de las Casas, 1994).

27. Pierre Duviols, ed., *Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías: Cajatambo, siglo XVII* (Lima: PUCP, IFEA, 2003).

28. Ver el capítulo 8 en la sección IV.

29. La edición por Gabriela Ramos y Henrique Urbano de *Catolicismo y extirpación de idolatrías (siglos XVI-XVIII). Charcas, Chile, México, Perú* (Cusco: CERA Bartolomé de las Casas, 1993), incluyó trabajos de distintos autores que han investigado también temas relacionados con la problemática religiosa, como Pedro Guibovich y Ana Sánchez.

30. Juan Carlos García Cabrera, "Francisco de Ávila y la extirpación en el Perú", www.idolatrica.com.

31. Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *Del Paganismo a la Santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750* (Lima: IFEA, PUCP-IRA, 1998).

Para concluir quisiera al menos reconocer, ya que no puedo saldar, algunas deudas importantes que he contraído en los años en que he visitado Perú, desde 1978 a la actualidad. Como seguramente ha ocurrido con otros colegas, mis investigaciones dieron lugar a algo mucho más importante que una modestísima aportación al conocimiento de su historia, y es una intensa relación vital con el país y sus gentes. No se puede resumir la riqueza que me ha proporcionado y me proporciona mi relación con Perú, con su cultura y con los amigos que aquí tengo, pero también con los que he hecho teniendo al Perú como una pasión compartida, tanto en el mundo académico como fuera de él. Este es el tipo de deudas que no se pueden saldar nunca.

Para la investigación, más importante que el hallazgo de documentos fueron las relaciones inicialmente académicas con personas que después se convertirían en entrañables colegas de quienes aprendí, no solo con conversaciones sobre la historia, en sucesivos encuentros en Cusco, Lima, Londres, París, Chicago o Sevilla. En este sentido, me es preciso recordar a Luis Miguel Glave, Alberto Flores Galindo (1949-1990), Manuel Burga, Heraclio Bonilla, Henrique Urbano, Sempat Assadourian, Enrique Tandeter (1944-2004), David Brading, John Murra (1916-2006), Álvaro Jara (1923-1997), Scarlett O'Phelan, Jorge Hidalgo, Bernard Lavallé, Thierry Saignes (1946-1992), Gerald Taylor, Olivia Harris (1948-2009), Thérèse Bouysse, Chuck Walter, Zoila Mendoza y Rafael Varón. Sin ellos, mi trabajo no habría sido el mismo en absoluto. A los que de ellos se fueron y a quienes continúan en la aventura de la existencia, quiero agradecerles el privilegio de haber gozado y gozar aún de su amistad y sus conocimientos, que han enriquecido mi vida y mi trabajo.

Una palabra especial quiero dedicar a Nicanor Domínguez. No es nada habitual tener una relación académica, aunque esporádica, tan estrecha con una persona a la que se ha visto apenas en un par de ocasiones en la vida. A él y a mi nos unió originalmente el asiento de minas de Laicacota en el siglo XVII pero, posteriormente, debo reconocer que nuestra relación ha sido asimétrica y soy yo quien le debe más que él a mi. Entre otras cosas, este libro.

Sevilla, 21 de septiembre de 2013

PRIMERA PARTE

LA IGLESIA CATÓLICA EN AMÉRICA (SIGLOS XVI-XVII)

LA COLONIZACIÓN RELIGIOSA*

Nos encontramos en la casa del historiador Antonio Acosta, con quien conversaremos acerca de su producción intelectual.[1]

Wilfredo Kapsoli: Antonio, yo me encuentro ahora de paso por acá y una de las inquietudes que recojo a partir de la publicidad que llega hacia el Perú, es lo referente a la conmemoración del V Centenario del Descubrimiento de América. ¿Qué comentario tienes en relación a esta fiesta española?

Antonio Acosta: Yo lo que en primer lugar remarcaría, es que no es oportuno llamarla fiesta. Sobre esta denominación, incluso en España, ya ha habido algún debate en las esferas oficiales, desde donde se controla lo que realmente es la conmemoración. Después de esta anotación, lo que entiendo es que hay que comprender los preparativos que se están haciendo para el 92. Al menos una o dos coordenadas tienen que ver con la integración de España al sistema económico europeo, que es una aspiración larga de los años 60. De forma que España está adecuando sus estructuras a las del capital europeo.

En este contexto hay que entender una operación como la celebración del V Centenario. Es como la propia campaña de publicidad para presentar la nueva imagen española al mundo. Es una ocasión que sirve de pretexto para vender nuestra nueva imagen democrática al mundo occidental. Otra cosa es que España pida, como los demás países occidentales y en la medida de sus posibilidades, ocupar un papel en el contexto de los acreedores, vendedores de productos y de capitales a la América Latina.

---

* Publicado originalmente en Wilfredo Kapsoli, ed. *Peruanistas contemporáneos II (temas, métodos, avances).* Lima: CONCYTEC, 1989, pp. 11-29. Todas las notas que aparecen en este capítulo han sido añadidas por el compilador (NDF).

1. La entrevista se llevó a cabo en Sevilla, el 19 de julio de 1988.

España, después del crecimiento económico de los años 60 y, en este momento, en expansión democrática, quiere ganar cuotas de mercado en América Latina. Y la esfera del mundo del 92 aspira a mejorar sus sectores de colocación de productos y de capital en América Latina. Claro que, en todo esto, hay intereses culturales muy heterogéneos por cierto, dentro de los cuales se encuentran los históricos. Sectores del mundo intelectual español que quieren participar y que intervienen en todo este gran maremágnum que es la conmemoración del 92.

W.K.: Precisamente dentro de este marco que has señalado, ¿qué contribución de carácter científico preparan los historiadores para entender el fenómeno de la conquista y el proceso de la colonización de América?

A.A.: Esa pregunta es difícil de contestar, porque la esfera de los historiadores americanistas no es un colectivo homogéneo en España. Lo que ha sido el americanismo durante décadas –que fue impulsado por Franco después de la Guerra Civil- ha cambiado a partir de fines de los años 60 y, sobre todo, de los 70, cuando el americanismo se ha diversificado. Hoy día, por ejemplo, existe una "Asociación Española de Americanistas" que supuestamente debería acoger a todos los especialistas de la historia de América, pero que de hecho no los acoge. Y fuera de esa Asociación estamos algunas personas que nos dedicamos a la historia americana en España. Y creo que esto da una idea de cómo los historiadores no constituyen un solo grupo frente a la conmemoración del 92. Claro está que, a pesar de eso, hay una eclosión, una avalancha de producción sobre historia de América en estos años. El 92 está de moda y hay mucho dinero en torno a esa conmemoración, que se desparrama por editoriales, instituciones y centros especializados.

Y bueno, fuera de esta órbita de los académicos tradicionales, yo creo que cabría resaltar esfuerzos muy loables que se están realizando, entre los cuales destacaría por ejemplo la colección "Alianza América" que publica una conocida editorial, dirigida precisamente por uno de los más distinguidos especialistas de nacionalidad española que hna trabajado sobre la historia de Hispanoamérica, que es Nicolás Sánchez Albornoz, quien es catedrático en la Universidad de Nueva York.[2]

2. Alianza Editorial de Madrid publicó entre 1985 y 1996 esta serie, que reunió 37 títulos sobre historia latinoamericana.

W.K.: En una mirada muy rápida de la producción historiográfica española sobre América y el Perú, ¿podrías referir contribuciones significativas en esta dirección?

A.A.: Se puede mencionar algunos, sin duda. Lo que sucede es que desde la Guerra Civil hacia acá, la historiografía americanista española ha sido teñida ideológicamente por el servicio que prestó al régimen Franquista (1939-1975). Eso ha hecho que metodológicamente la historia de América en España haya sido muy pobre, poco renovada y haya quedado anticuada en relación con los avances que han experimentado otras disciplinas de la historia en España misma. Con todo ello hay obras, aunque con poco caudal de análisis y de interpretación de los datos, que merecen ser salvadas.

En fin, yo creo que frente a ellas debería situar otras, pero dentro del marco de España en relación con Perú no deja de ser útil, por ejemplo, un trabajo escrito en los años 50 por Fernando de Armas Medina sobre la "cristianización" del Perú.[3] Yo creo que la historia de la Iglesia en Perú hoy día permite una revisión y una interpretación más comprehensiva que la que hizo Fernando de Armas. Pero para aquella época, y dadas las cuestiones del americanismo español, ese trabajo es interesante. Más recientemente, en los años 70, se ha publicado un enorme volumen de Alfredo Moreno Cebrián, que incluye gran cantidad de datos útiles.[4]

Aunque yo me incluyo también, yo me incorporo a esta influencia un poco negativa del americanismo español, no me quiero salvar de ella, pero en fin. El volumen de Alfredo Moreno también peca un poco de esta escasez de análisis interpretativo que experimentamos todos. Al fin y al cabo, todos somos influidos por el carácter del americanismo español en esta última década.

W.K.: ¿Has iniciado tu interés acerca de la historia peruana hace muchos años o es una preocupación reciente?

---

3. Fernando de Armas Medina (n.ca.1925-m.1973), *Cristianización del Perú (1532-1600)* (Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1953).

4. Alfredo Moreno Cebrián, *El corregidor de indios y la economía peruana del siglo XVIII: los repartos forzosos de mercancías* (Madrid: CSIC, Instituto "Gonzalo Fernández de Oviedo", 1977).

A.A.: No tan reciente. Al fin y al cabo, yo llevo 10 años dedicados al Perú, y viajando al país desde 1978, aunque mi producción editorial no haya sido tan abundante. Pero me intereso por Perú, como te digo, desde hace 10 años.

W.K.: Pero dentro de esa producción que tienes, me ha llamado la atención particularmente los estudios acerca de la Iglesia, la religión católica y especialmente la dinámica de evangelización que se llevó a cabo en época muy temprana. ¿Podría decirse que la concepción católica logró efectivamente implantarse a cabalidad en el Perú o, por el contrario, que es un fenómeno inconcluso?

A.A.: Yo creo que, si hay que responder a estas dos alternativas que tú planteas en la pregunta, habría que optar por la segunda: desde luego, es un fenómeno inconcluso. Lo que yo no sé es si es que hay que concluirlo, o si no va a concluirse nunca. Yo no creo que las colonizaciones mentales sean conclusas. Yo creo por ejemplo –y por poner un antecedente histórico– que la colonización religiosa de Andalucía después de la Reconquista española sobre el mundo musulmán nunca se concluyó. Y hoy día en Andalucía nosotros tenemos lo que algunos especialistas llaman "sincretismo religioso", expresión que no me parece muy afortunada, pero, al fin y al cabo, sugiere una cristianización no muy ortodoxa. Así, en la región donde estamos ahora mismo, esta experiencia nunca fue conclusa.

Yo no creo tampoco que en el Perú lo vaya a ser. El Perú prehispánico tenía una cultura, una tradición religiosa muy importante, muy sólida y muy cristalizada, que hizo que la colonización religiosa católica no tuviera más remedio que superponerse a la experiencia previa y dar como resultado un producto híbrido. Lo que es más importante es entender cómo se ha gestado, cómo se ha originado. La experiencia de la Iglesia católica en el Perú es una experiencia inconclusa y, además, forzosamente inconclusa por las propias contradicciones de la colonización y por el propio protagonismo que la Iglesia católica desempeñó en la explotación económica del mundo indígena, que la hacía incompatible con una racional colonización ideológica o religiosa. Es decir, la colonización tenía unas contradicciones que no podrían dar buena consecuencia: una experiencia inconclusa, contradictoria en sí misma.

W.K.: ¿Se puede hablar de fases más o menos variables en la estrategia de evangelización, o no había una lógica previa a este proceso de catequización e imposición de la religión católica sobre la población indígena?

AA.: Creo que es posible hablar de fases. Aunque no me atrevería hoy mismo a definirlas, a pesar de que algunos historiadores de la Iglesia que trabajan en el Perú –quizá no uno sino varios– han hecho ensayos de cronología de la evangelización del Perú. Yo las revisaría, pero, en este momento, no me atrevo a darle algunas alternativas.

Ahora bien, entiendo que se pueden señalar algunas etapas que tienen que ver, no tanto con la estrategia permanente de la Iglesia -o nacida desde dentro de la Iglesia-, sino con la estrategia que tiene que ver con el propio proceso de colonización económica y de la política económica con respecto a la colonia. De forma tal que los años iniciales de la colonización tienen en sí mismos conflictos -en los que se desenvuelven los dominicos, por ejemplo-, que marcan una etapa en el desarrollo de la evangelización. El periodo a partir del virrey Toledo en 1570, cuando el Estado intenta racionalizar la explotación económica, creo que señalaría el comienzo de una nueva época, que en el plano religioso tiene una expresión en el Tercer Concilio de Lima (1582-1583) y las consecuencias derivadas de él y más adelante –yo no sé si tendría que esperar hasta el siglo XVII para ver una nueva evolución en esta cronología–. Pero, como digo, yo no me atrevería a establecer una división clara en esta etapa. Por eso rechazo las divisiones que han sido señaladas por algunos historiadores de la Iglesia en el Perú; me parecen un poco ligeras, que hasta ahora no se manejan con solidez.

W.K.: El historiador Steve Stern, en su reciente libro sobre la conquista y la población indígena, señala que en un primer momento hubo una especie de alianza, sobre todo por parte de los caciques, de asociarse con la Iglesia católica para hacerse de alguna manera beneficiarios del orden colonial.[5] Pero que esta situación, en momentos de crisis como la de 1565, genera fenómenos como el Taqui Onqoy. Esta peculiaridad que él observa en la región de Huamanga, ¿también se habría suscitado en otras

5. Steve Stern, *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest: Huamanga to 1640* (Madison: The University of Wisconsin Press, 1982), traducido como *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española: Huamanga hasta 1640* (Madrid: Alianza Editorial, 1986; "Alianza América", t. 9).

regiones que tú has estudiado o es un fenómeno local, eso de las rupturas de las alianzas que al principio de la conquista se produjeron?

A.A.: Yo no me atrevo a dar una respuesta a esa pregunta porque no conozco bien el desarrollo de esas regiones. Desde luego me parece fundamental intentar entender la diferencia regional que debe haber existido en el Perú, igual que se puede entender la diferencia regional desde el punto de vista de los indígenas. Pero yo no la conozco bien, de manera que no sé si la explicación que Stern propone para la región de Huamanga sería extrapolable a otras zonas del Perú.

Ahora bien, yo creo que esos elementos en juego son los esenciales. Efectivamente hay que tener en cuenta quiénes son los curacas y qué conflictos internos existen en las comunidades por la sucesión de los curacazgos y por el dominio interno de la comunidad. Además, ¿qué facciones hay dentro de la Iglesia? Porque la Iglesia no era un bloque monolítico, ni siquiera los dominicos, por poner el caso. Algunos curacas se apoyaron en ellos al momento del debate sobre la concesión a "perpetuidad" de las encomiendas (1562). Pero ni siquiera los dominicos eran un bloque homogéneo, como es bien conocido. De manera que la acción de Domingo de Santo Tomás y sus compañeros era opuesta a las acciones que emprendían otros miembros de la misma orden. Dicho sea de paso, es posible que ni siquiera la facción proindigenista de los dominicos, encabezada por Domingo de Santo Tomás, fuera tan proindigenista como hasta ahora se cree. No hay que olvidar que Santo Tomás fue Prior de los dominicos de Lima (1545-1548) y como tal Prior, defensor de las encomiendas que los dominicos tenían en Lima. Es decir que los dominicos fueron encomenderos en los años de 1540, en un momento en que Bartolomé de las Casas, con las "Leyes Nuevas" (1542), estaba combatiendo las encomiendas y a los encomenderos.[6] Es decir hay todavía una serie de malentendidos en este mundo de la Iglesia colonial que faltan por aclarar.

Por otra parte, yo creo que es muy importante no perder de vista los efectos causados por los intereses metropolitanos, representados por la recaudación de renta, que es lo que hace que Toledo replantee toda la superestructura de la colonia y que incremente y racionalice la explota-

6. Ver de Marcel Bataillon (n.1895-m.1977), *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas* [1965] (Barcelona: Península, 1976), y, con André Saint-Lu, *El Padre Las Casas y la defensa de los indios* [1971] (Barcelona: Ariel, 1976).

ción colonial. Entonces, con todos estos elementos de juego, habría que conocer mejor lo que sucedió en estas regiones. Yo no creo que estemos en condiciones de extrapolar las conclusiones de Stern para otras zonas.

W.K.: Ahora, este fenómeno de la "extirpación de idolatrías", ¿es parte de una directiva metropolitana o es algo que surge, como tú lo has señalado, en algunos casos de conflictos, de juicios entre caciques y curas por manejo de ciertos recursos locales? Es decir, la "extirpación", ¿es una iniciativa a partir del fenómeno colonial interno en un país, o es una opción, digamos, que viene diseñada desde la Iglesia española?

AA: Yo soy de la opinión que las razones últimas del fenómeno hay que encontrarlas en la colonia. No cabe duda de que hay –como hablamos antes– elementos en juego en este proceso que pertenecen a un marco más amplio que es el imperial español. Por poner un caso importante, los obispos que actúan en la colonia y que proceden de cargos inquisitoriales, algunos en la propia Península. El propio Lobo Guerrero (arzobispo de Lima, 1609-1622), que antes había sido inquisidor en México, un lugar estratégico en este sentido, y había pasado por Nueva Granada (arzobispo de Bogotá, 1599-1609). Pero con todo, si uno no entiende el proceso de presión fiscal, de presión económica sobre las comunidades indígenas; el incremento en el número de los curas que se produjo en las doctrinas del Arzobispado de Lima, precisamente a raíz del Tercer Concilio Limense (1582-1583); el descenso demográfico de la población indígena -y todo eso son factores concernientes exclusivamente al mundo colonial-, uno no entiende el nacimiento de "la situación de idolatría". Porque "la idolatría" -llamemos así al mantenimiento de ritos indígenas prehispánicos tras la primera evangelización-, era conocida por los españoles desde el mismo siglo XVI, pero a nadie se le ocurrió evidenciarla o denunciarla hasta un momento determinado. Y da la casualidad que ese momento coincide con el afianzamiento de todas estas circunstancias que acabo de mencionar. Así que yo soy de la opinión que el origen último de este fenómeno hay que estudiarlo en las propias contradicciones coloniales.

W.K.: Ahora, esta mecánica de la "extirpación" se conoce y se había localizado en algunas regiones, como Huarochirí o Cajatambo. ¿Es esto una realidad histórica local, o fue un fenómeno general?

A.A.: Más de ámbito colonial en general. Hoy día se conocen más experiencias extirpadoras a lo largo de toda la colonia, y no solo en los Andes, sino también en México y otros lugares. La única diferencia que parece seguir existiendo es el caso del Arzobispado de Lima, donde el asunto adquirió un aspecto institucional. Se crearon los jueces "extirpadores de idolatrías" y se dio lugar a "campañas" sistemáticas de extirpación. Pero, salvo ese detalle -que no es poco importante por cierto, es muy decisivo-, en otros lugares de América se conocen "extirpaciones de idolatrías" desde fines del siglo XVI y a lo largo del siglo XVII. De manera que no habría sido un fenómeno exclusivamente del Arzobispado de Lima o del centro andino. No, se ha dado en otros lugares. Pero estamos en la misma situación de la pregunta que hacías antes acerca de la hipótesis de Stern. No es fácil todavía, si uno no conoce en profundidad la historia de la Iglesia en otros obispados, extrapolar la hipótesis y las conclusiones.

W.K.: Antonio, ¿tú podrías describirme, en general, cuáles eran las modalidades de captación o de fijación ideológica que hace la Iglesia católica a la población indígena? Pienso si eran sermones, si eran textos, si eran misas o ¿cuál era el mecanismo específicamente de conversión?

A.A.: Claro, de nuevo estamos en el caso de una pregunta sobre lo que no hay mucho escrito. Mi respuesta tiene mucho de improvisado. Yo estoy tratando de reconstruir ese proceso y, desde luego, es diferente en 1540 y en 1650. El proceso pasa por un crecimiento, o por un aumento, del número de individuos, de curas dedicados a la evangelización. Así, a mediados del siglo XVI el número de curas era relativamente escaso, el acceso que tenían a la población indígena era limitado. Debió haber una masa enorme de población indígena que sólo tuvo una referencia o una noticia indirecta, no nula pero indirecta, de la Iglesia católica. Que vivían alejados de una iglesia o de algún cura. Conforme fue avanzando el siglo XVI, la presencia de los curas fue mucho mayor: el tamaño del clero creció y aumentaron las doctrinas. Por supuesto también aumentó el número de indios urbanos, que tenían acceso a parroquias y a curas en las ciudades.

Y no existe nada escrito, ningún trabajo sistemático sobre cuál era el proceso de evangelización de los curas sobre los indios.[7] Entre otras

7. Hoy contamos con los libros de Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *Del Paganismo a la Santidad: La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750 (Lima: IFEA,*

cosas, también hay que tener en cuenta que el proceso debió ser desigual, muy diverso, dependiendo de si pertenecían al clero secular o regular, y, además, a qué orden religiosa pertenecían. Digo esto porque parece claro que los jesuitas -por poner un caso muy significativo-, cuando llegan en 1568, desde allí en adelante significan una renovación en los métodos de evangelización con respecto a las otras órdenes religiosas. Son gentes mucho más proclives y defensoras de que los indios tengan acceso a los sacramentos con más asiduidad de lo que lo practicaban las demás órdenes religiosas. Son gente que adorna las iglesias con más profusión de colores y de formas que los restantes, de manera que debe haber habido una diversidad de estrategias.

Con el paso del tiempo, digamos hacia fines del siglo XVI, se han debido sistematizar los sermones que, al parecer, antes de 1580 es posible que no fueran muy frecuentes. Ahora, después del Tercer Concilio de Lima (1582-1583), se redacta un esquema básico de predicación de sermones a los indios. Ese esquema va a servir para la redacción de sermonarios que conocemos posteriormente y que debieron haber sido predicados a lo largo de las "campañas de idolatrías". De manera que con el paso del tiempo, como estoy tratando de señalar, ha habido un incremento de curas, un aumento en la disposición de los indios con respecto a los sacramentos, un incremento en la prédica de sermones. No hay que olvidar tampoco en todo este aparato parafernal que rodeaba a la evangelización, la utilización de la música: que fue muy fomentada en las doctrinas conforme fueron creciendo y que, por cierto, daba lugar al hecho de que los indios cantores estuvieran eximidos del tributo y estuvieran vinculados a los curas. Pero, en fin, no hay una idea completa de cuál era la estrategia de la evangelización. Hay que tener en cuenta todos estos elementos. No hay nada claro acerca de cómo se procedió a ello.

W.K.: Y por ejemplo con esto de la música, las fiestas, entre ellas las de "Moros y Cristianos", y una serie de representaciones populares vía las plazas públicas y las concentraciones masivas, o la pintura, ¿también habrán sido una forma de evangelización?

PUCP-IRA, 2003), de Gabriela Ramos, *Muerte y conversión en los Andes: Lima y Cuzco, 1532-1670* (Lima: IEP, IFEA, 2010) y de John D. Charles, *Allies at Odds: The Andean Church and Its Indigenous Agents, 1583-1671* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 2010).

A.A.: Sin duda. Yo no he mencionado la pintura, pero ciertamente la pintura se incorpora como elemento ornamental y de atracción visual a la evangelización. De igual modo sería interesante poder fijar la cronología de esta incorporación. No creo que fuera desde muy temprano, esto debió de haber sucedido avanzando el siglo XVI. Pero es importantísimo desde luego todo el resto de estas manifestaciones populares a las que tú hacías mención.

En este caso de las expresiones populares hay que ver las contradicciones de nuevo. No hay que olvidar el doble valor, la ambigüedad que todas estas celebraciones encerraban, de forma tal que muchas de estas manifestaciones populares eran de origen netamente andino. Eran a veces prohibidas expresamente por la Iglesia católica, por las doctrinas canónicas. Y sin embargo, eran permitidas, toleradas por los curas de indios. Con lo cual no hacían más que contribuir a la pervivencia de la religiosidad andina en contra paradójicamente de la evangelización. Pero, tolerando estas prácticas, los curas conseguían al mismo tiempo una mayor recaudación de excedentes económicos indígenas. Y los indios estaban encantados de pagar, siempre que les permitieran celebrar sus rituales. De manera que estas expresiones, que los curas aprovechaban supuestamente para difundir la religión católica, en realidad eran, ni más ni menos, una pervivencia de la práctica andina en perjuicio de una ortodoxa expansión del catolicismo. De allí la insistencia que hago en las contradicciones inherentes a la expansión colonial.

W.K.: Te preguntaba por la fiesta de "Moros y Cristianos" porque entiendo que esa es una práctica que aquí en España tuvo una significación en el momento de la expulsión. Nosotros recordamos por ejemplo algunos trabajos que hizo Emilio Choy y especialmente sobre el texto "De Santiago matamoros a Santiago mata-indios".[8] ¿Cómo el Apóstol va a cambiar la función social, la función ideológica? ¿Cuándo actúa aquí y cuándo es incorporado al Mundo Andino? ¿Tú podrías comentar un poco qué importancia tuvo la fiesta de "Mata Moros y Cristianos" aquí en España?

8. Emilio Choy Ma (n.1915-m.1976), "De Santiago matamoros a Santiago mata-indios: Las ideas políticas en España desde la Reconquista a la Conquista de América", *Revista del Museo Nacional* (Lima), t. XXVII, 1958, pp. 195-272; y en la reunión de sus artículos titulada *Antropología e historia* (Lima: UNMSM, 1979-1988, 3 vols.), t. 1, pp. 333-437.

A.A.: Debo admitir que no soy gran conocedor de la historia de esta fiesta. Hay un área en la Península Ibérica que coincide con el Levante y parte del Sur, donde esta fiesta ha continuado teniendo importancia desde luego, pero no haré sino repetir obviedades. Es que la función social cambió, que muchos de los conquistadores tempranos tenían tradición medieval peninsular muy importante y, como es obvio, pues Santiago se convirtió en una prolongación de lo que había sido aquí con respecto a la ocupación musulmana.

W.K.: Me da la sensación de que en Perú no desapareció la fiesta de "Moros y Cristianos", sino que prácticamente fue adecuada a la representación de la muerte del Inca Atahualpa. Entonces, ¿la fiesta deviene en lo que era la conquista española vía la muerte del Inca en la sociedad andina?

A.A.: Sí, es cierto. Y esto me lleva a pensar que no sé si alguien haya caído en el detalle, pero en el caso de la Península, la fiesta de "Moros y Cristianos" conmemora la victoria de los cristianos conquistadores -o reconquistadores-, sobre una población pagana, o no cristiana, como eran los musulmanes; a los que se les obligó a convertirse o se les expulsó (en el caso de los "moriscos", se les expulsó finalmente en 1609). En el caso de los Andes algo similar tendría que ver con la población andina, que supuestamente en su totalidad terminó siendo cristiana, porque los andinos aparentemente todos fueron convertidos. De manera que la consideración del festejo cambia de naturaleza. En un caso se trata de población expulsada, rechazada y segregada, al margen del cristianismo. En el otro caso, se trata de la población que supuestamente se ha asimilado.

W.K.: Tú has hecho estudios y análisis particularmente referidos a la biografía del padre Francisco de Ávila, y tus contribuciones para conocer la personalidad del sacerdote son sumamente significativas.[9] Acabas de publicar con Gérald Taylor la versión nueva de "Dioses y Hombres de Huarochirí", como la tituló Arguedas.[10] ¿Podrías hacer una especie de pequeña síntesis del significado de este documento para los estudios de

9. Ver el capítulo 9 de la sección IV del presente libro.

10. Ver en la bibliografía las referencias a Ávila 1966, para la edición Arguedas-Duviols, y a Ávila 1987, para la edición Taylor-Acosta.

mentalidad, especialmente de la religión prehispánica? ¿Qué significa el manuscrito?

A.A.: Yo lamento pecar de modesto, quizá incluso pueda excederme, pero no soy el mejor especialista para valorar el "Manuscrito de Huarochirí" en relación con la historia de la religión andina, o de la mitología de los Andes. A mí me parece un documento importantísimo, decisivo; que nos ilustra sobre la historia de una región andina, sobre todo acerca de los mitos de varias poblaciones que han tenido conflictos en tiempos pasados; sobre sus sectores sociales, incluso sobre aspectos económicos del pasado de los Andes. Y, lo que me parece obvio, es que estamos ante un texto -no soy el primero en decirlo- que es decisivo y único por su singularidad, porque no abundan testimonios de esta envergadura para el conocimiento de las poblaciones antiguas andinas. Pero, en fin, hay expertos en el pasado de los Andes que probablemente alcancen a su valoración en mayor medida que lo que yo pueda hacer. Soy definitivamente un colonialista, un estudioso de la época colonial.

W.K.: Pero cuando tú hacías la biografía de Ávila, y particularmente en un artículo sobre juicios entre caciques y curas,[11] hacías notar cómo una especie de denuncia previa de los indígenas hacia los sacerdotes determinan una suerte de reacción que impulsaría esta búsqueda de abolir, de extirpar; en fin, una especie de reacción frente a esto. ¿Esto no podría finalmente haber predispuesto una especie de lógica negativa, desde Ávila hacia los mitos que recogió, o que mandó recoger?

A.A.: No sé, no estoy muy seguro. Lo que sí queda claro, desde luego, es que Ávila era un buen conocedor: era cuzqueño, sabía quechua, había tenido desde pequeño relación con el mundo indígena. Conocía la práctica religiosa andina y más siendo de su doctrina, donde llevaba muchos años trabajando. Si hay que creer los testimonios de algunos de los testigos del pleito a que tú te refieres, incluso Ávila habría tenido relaciones con algunas indias de su parroquia y habría tenido un hijo. Es decir, Ávila era un buen conocedor de las prácticas religiosas andinas.

El problema del pleito a que tú te refieres se origina cuando Ávila acentúa su explotación de los recursos de la comunidad que ya venía practicando desde antiguo, como hacían muchos curas. Ávila no es ninguna excep-

11. Ver el capítulo 10 de la sección IV del presente libro.

ción, es más bien un paradigma perfecto del doctrinero de los Andes en esta época. Y, entonces, los indios lo denuncian ante el Juzgado eclesiástico. A raíz de eso parece que empieza a tomar venganza contra los indios y saca a la luz lo que para la Iglesia estaba prohibido, que eran las prácticas religiosas de los indios. Pero Ávila debía conocerlas perfectamente. Ávila lo único que hace es poner a trabajar algunos indios de su confianza en recopilar los mitos de los indios de su comunidad, a los que evangeliza. No sé si eso lo predispone negativamente como tú decías, yo no estoy muy seguro. Lo que si es claro es que esto era conocido por el cura desde hacía mucho tiempo y él no lo había denunciado.

Entonces, esto da una idea de que existía una coexistencia pacífica, o existió durante mucho tiempo entre curas e indios que practicaban su propia religión andina. Y existía una dualidad en la práctica religiosa, cosa que me parece muy interesante porque nos conduce hasta la actualidad en muchas zonas de los Andes. Antropólogos, algunos conocidos por nosotros como Jan Szeminski, han recogido declaraciones de campesinos que afirman, que ellos creen aún hoy día (en los años 80), en Jesucristo por una parte, pero también en el "apu" de la montaña; y que en sus rituales no los oye, tal vez porque los campesinos no saben rezarle, y que quien los atiende en sus súplicas es el "apu". Esta dualidad que parece todavía se puede encontrar en los Andes ya funcionaba en la Colonia, y yo creo que fue tolerada e incluso facilitada por los propios curas católicos. El caso de Ávila sería uno más de ellos.

W.K.: ¿Y qué relación hubo con Cristóbal de Albornoz, que reprime el Taqui Onqoy, como nos lo dice Huamán Poma?

A.A.: Bueno, Cristóbal de Albornoz fue visitador del Obispado del Cuzco en 1570, de manera que en las visitas de idolatría del siglo XVII no participa.[12] Huamán Poma no juega un papel tampoco, salvo el hecho de que se encontró con Francisco de Ávila –si no recuerdo mal, se encontró con algunos indios perseguidos por Ávila, que le declararon las extorsiones a que los sometió Ávila–. Pero de hecho Huamán Poma no tiene ninguna participación directa en el proceso o en las "campañas de extirpación de idolatrías". Su experiencia es anterior y forma parte de las visitas ordina-

12. Ver Rafael Varón Gabai, "El Taki Onqoy: Las raíces andinas de un fenómeno colonial", en Luis Millones (editor), *El retorno de las huacas: Estudios y documentos sobre el Taki Onqoy, siglo XVI* (Lima: IEP, SPP, 1990), pp. 331-405.

rias de un obispado, con un visitador eclesiástico. Y claro, Huamán Poma entró en contacto con una persona como Cristóbal de Albornoz, pues debió tener acceso a toda la tradición cristiana que obviamente se refleja en su obra. Pero de hecho, él no tuvo una acción ni directa ni indirecta en las "campañas de extirpación de idolatrías". Aunque como antecedente es fundamental para entenderlas.

W.K.: Ahora tú preparas un libro –me contabas– sobre el Perú. Pero tomando otros temas, otros problemas en el aspecto colonial, ¿podrías decirme un poco de qué se trata esta obra?

A.A.: En la actualidad me encuentro trabajando sobre un periodo más temprano, que cubre desde la conquista, desde la llegada de los curas, desde los primeros "invasores", llamémoslos así, a los Andes, hasta el virrey Francisco de Toledo. Y sobre ese periodo lo que quiero analizar es, por una parte, la aparición de los diversos sectores de intereses económicos-políticos en la colonia, entre los conquistadores. Eso me lleva a definir básicamente dos grupos: uno en torno a Lima y vinculado con el comercio urbano limeño, por cierto, pero sobre todo el comercio, llamémoslo "exterior", con Panamá y la Península; y otro grupo "arriba", en torno al Cuzco primero, con relación a Potosí después, con arraigo fundamental en la renta minera. Estos dos grupos inicialmente tienen una oposición fuerte, parte de la cual explica algunas de las Guerras Civiles. Pero con posterioridad a los años 1550 y 1560, finalmente se integran, dando como consecuencia el comienzo de una economía integrada en la región andina.

Estos grupos, opuestos o integrados, se contraponen, asimismo, con la política de la Corona. De forma tal que los intereses de estos grupos van en contra de los intentos de la Corona, de incrementar su percepción de rentas. Pero la Corona, al mismo tiempo, no era monolítica. La administración central de la Corona, en la Península, tiene en torno suyo a todo un conjunto de funcionarios con intereses particulares también. Funcionarios que tienen sus testaferros en Perú. De forma tal que considerar esta complejidad del cuadro tendría una multiplicidad de fuerzas y de intereses cruzados desde la Península con respecto a la colonia y dentro de la colonia entre sí. Bueno, la definición de estas fuerzas es lo que estoy intentando con el libro, tomando como perspectiva el marco del Estado, de la formación del Estado moderno dentro del cual se encontraba la

colonia recién conquistada. Todo eso para intentar fundamentar que a la llegada del virrey Toledo ya existía un conjunto de grupos de poder muy importantes en la colonia, sobre los cuales deberá actuar Toledo y el intento de reforma administrativa que procede en los años 1570. Bueno en este esfuerzo es en el que estoy enmarcado ahora.

W.K.: ¿Y esos grupos de poder que tu señalas surgen a partir de la encomienda o a partir de la explotación minera, del comercio? ¿Cómo se constituye el caudal que les permite tener poder?

A.A.: Hay una diversidad de rentas económicas entre estos grupos evidentemente. Y una de ellas es la encomienda y el conjunto de tributos expresados en mercancías o en plata y en fuerza de trabajo que los encomenderos tenían. Estos tributos tienen su realización monetaria en el mercado, en el mercado colonial, cuya mayor expresión van a ser las ciudades, y entre ellas Lima. La ciudad experimenta un crecimiento importante que los años 1540, 1550 en adelante, y es allí donde se realiza parte de esta producción indígena que se canaliza a través del tributo. Pero, como digo, parte del tributo se expresa en forma de fuerza de trabajo y la fuerza de trabajo se aplica a la minería y también se aplica a la agricultura. Todavía estamos hablando de mediados del siglo XVI, pero una producción agrícola que en ocasiones termina vendiéndose, colocándose en mercados que salen incluso fuera del Perú, de forma tal que en algunos momentos Perú exporta azúcar por ejemplo y harinas a lugares como Panamá a mediados del siglo XVI. Es decir que estamos –aunque sea tan temprano– en un momento muy dinámico económicamente. Y por otra parte no hay que olvidar la realización de los beneficios del comercio, un comercio marítimo, sobre todo, que trae mercancías desde España, por Panamá, a Lima, que origina ganancias muy grandes a comerciantes españoles o a sus factorías en Panamá o en Lima, pero que también beneficia a grandes encomenderos limeños y cuzqueños que invierten parte de sus rentas de la encomienda en compañías comerciales. En los años 1540 y 1550 hay encomenderos andinos que están invirtiendo en el comercio. De manera que el origen de la fuerza económica de estos grupos es diverso.

W.K.: Pero dime, ¿no hay una especie de contrasentido por esta formación temprana de propiedades y riquezas con la caída demográfica tan violenta después de la conquista?

A.A.: La caída demográfica indígena después de la conquista es cierto que fue brutal, pero el volumen de indios existentes en el Perú era tan grande que, a pesar de la fuerte caída indígena, siguió habiendo fuerza de trabajo suficiente para las necesidades coloniales. De manera que no es contradictorio. Hay que tener en cuenta que estamos frente a una población indígena numerosísima que, por muy diezmada que resultara –que lo resultó ciertamente–, aún conservó efectivos para trabajar en la agricultura o en otro tipo de actividades como en la minería.

W.K.: Ahora, ¿se formaría, digamos, en algún momento, una especie de poder de encomenderos, como una "perspectiva nacional anti-metrópoli", la que habría gestado una fuerte rebelión contra la Corona, que tuvo parte en la Guerra Civil de los conquistadores?

A.A.: Parece como si de de esa pregunta se dedujera el deseo, o se intuye algo así como un incipiente "nacionalismo antimetropolitano" en Perú.

W.K.: No, yo hago la pregunta al especialista.

AA.: Ciertamente hubo una posición frente a una determinada política metropolitana que intentaba, ni más ni menos, que se conservara a los indios. Racionalizar la explotación indígena de modo tal que no llegaran a exterminarse por completo y que no fueran a acabar con las rentas reales. En este sentido, hubo un enfrentamiento de encomenderos con la metrópoli. Pero ese enfrentamiento no llegaba a tal punto como a identificarse los encomenderos con la tierra y enfrentarse al Monarca como tal. La esencia de este enfrentamiento era, ni más ni menos, el grado y la racionalidad de la explotación del indio. Los encomenderos pretendían, o una fracción de los encomenderos, no todos -fundamentalmente la fracción que tenía sus raíces en la renta minera-, aspiraban a explotar abiertamente sin ninguna "tasa" ni control al indígena. Claro, eso se oponía a la política de la Corona, que pretendía conservar a los indios vivos, no exterminarlos a todos, y que no fueran explotados sin ninguna "tasa". La alternativa era explotarlos pero con "tasa", con cierto control. Y no hay que olvidar que había encomenderos que estaban del lado de la Corona y que entendían que a los indios había que conservarlos, de manera que la cosa era algo compleja.

W.K.: ¿De esa respuesta tuya yo más o menos deduzco que Bartolomé de Las Casas seguía la expresión ideológica del pensamiento de la Corona?

A.A.: Bartolomé de Las Casas servía efectivamente como recurso ideológico para la definición de una política racional de la explotación del indio. Ciertamente esa es mi tesis.

W.K.: ¿A expensas de los negros?

A.A.: Bueno, ¿qué quiere decir esa observación? No me parece que sea nada en contra de Las Casas.[13]

W.K.: A expensas de los negros en el sentido que hay que racionalizar acá, pero a cambio de que esta gente reemplace al trabajador indígena.

A.A.: No, es que los negros no eran considerados "gente". Los negros eran "gente sin razón" para todo Occidente, de manera que…

W.K.: ¿Incluido Las Casas?

A.A.: Incluyendo a todos. Los negros estaban fuera de discusión, que no eran seres racionales. Eso los diferenciaba de los indios, que habían sido admitidos como seres racionales. Entonces, a expensas de los negros o a expensas de animales de tiro, da igual. Para todo el mundo europeo en aquella época los negros eran equivalentes a animales de tiro. Desgraciadamente.

W.K.: He leído un libro que hizo Picón-Salas sobre un sacerdote, pero no me acuerdo ahora cómo se llama: "El santo de los esclavos",[14] y un "Tratado".[15]

A.A.: ¿El jesuita Alonso de Sandoval, quizás?

---

13. Ver de Bartolomé de las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de África, preludio de la Destrucción de Indias: Primera defensa de los guanches y negros contra su esclavización*, estudio preliminar, edición y notas por Isacio Pérez Fernández (Salamanca: Edit. San Esteban, 1989).

14. Ver Mariano Picón-Salas (n.1901-m.1965), *Pedro Claver, el santo de los esclavos* (Caracas: Editora Latinoamericana, 1949), sobre el jesuita catalán Pedro Claver (n.1580-m.1654), canonizado en 1888.

15. El jesuita Alonso de Sandoval (n.1576-m.1652), sevillano, educado en Lima, predicó entre los esclavos llegados a Cartagena de Indias y escribió su manual de evangelizacion titulado "Tractatus de instauranda Aethiopum salute" (publicado en Sevilla en 1627, y en Madrid en 1647), que ha sido editado por Enriqueta Vila Vilar como *Un Tratado sobre la esclavitud* (Madrid: Alianza, 1987).

W.K.: Sandoval sí, precisamente.

A.A.: Sandoval es un poco más tardío, del siglo XVII. Y para esa época, quizás, la corriente de defensa de los negros iría creciendo y hubiera nuevas perspectivas. Pero aún en la época de Sandoval no había una opinión generalizada que reconozca a los negros como "seres de razón" y mucho menos en la época de Las Casas. De manera que, volviendo a lo de antes, se ha racionalizado la explotación del indio, si hace falta a expensas de los negros.

W.K.: Bueno, Antonio, ya casi para terminar la entrevista, tú desde el Archivo de Indias aquí en Sevilla, donde vives y has trabajado tanto tiempo, ¿qué sugerencias, qué perspectivas de investigación, de materiales puedes referir a historiadores, a jóvenes de Perú?

A.A.: Es una pregunta relativamente fácil de contestar. Digo, relativamente fácil de contestar porque el Archivo de Indias contiene "grosso modo" el archivo del Consejo de Indias, que sería equivalente a lo que hoy llamaríamos "el Ministerio de América". Dicho esto, yo creo que es fácil imaginar qué es lo que uno puede encontrar en los archivos de un ministerio. Es obvio que para cualquier problema contemporáneo de nuestro país, de Perú o de España, uno sabe elegir a qué archivos acudir para encontrar determinada documentación, y los archivos locales son complementarios a los generales, como los de los ministerios.

En definitiva, pienso que en nuestros días, cuando la investigación ha avanzado mucho y la metodología se ha diversificado (y hoy tenemos perspectivas, enfoques para problemas históricos muy amplios e imprescindibles) combinar los puntos de vista que uno encuentra en archivos locales, y en el caso del Perú, me estoy refiriendo al archivo municipal, eclesiástico o al Archivo General de la Nación, etc., o los archivos departamentales; combinar esa perspectiva con la que facilitan los papeles que se conservan del Archivo del Consejo de Indias, que es lo que tenemos en Sevilla. Son perspectivas distintas y complementarias en muchos casos.

W.K.: Bueno, te agradezco esta respuesta, porque antes de venir aquí preguntaba a gente que ha investigado en el archivo: me daban una imagen pesimista, como que ya todo está trabajado; como que aquí no hay materiales filtrados y que no se puede conocer la dinámica de la sociedad colonial en un día en el Archivo. Pero en la respuesta tuya

queda claramente establecido que es importante una compulsa entre las informaciones internas peruanas, con las informaciones que se depositan en este repositorio.

Tú has estado varias veces por Perú, hace un año atrás o medio año te ví pasar por San Marcos. ¿Qué impresión y qué significa para ti el Perú como país, como sociedad?

A.A.: Es una pregunta que no la puedo contestar desde la posición de un académico. Yo, como dije antes, hace 10 años que voy al Perú y en estas varias visitas que he hecho, he llegado a adquirir un contacto sentimental con el país, de manera que me resulta muy difícil distanciarme y dar una respuesta fría. Tengo allí buenos amigos, varios buenos amigos. Debo más de lo que hoy día soy como aprendiz de historiador a lo que he aprendido en Perú, valga la redundancia. Y lo que siento por Perú es un inmenso cariño, una gran proximidad sentimental. El Perú representa para mí la expresión de una buena parte de América Latina, de la América Latina que a mí me duele como continente, a la que me he aproximado por supuesto por carrera profesional, pero con la que hoy día siento estrechos lazos sentimentales.

Es muy difícil opinar como extranjero. Y algunas veces yo entiendo que los nacionales se muestren un poco reticentes a admitir la valoración que un extranjero haga del país. Yo no me atrevería a emitir un juicio sobre cuál es la situación política del Perú. Ahora bien, me aterran sencillamente algunas veces los problemas que el Perú atraviesa, y me duele darme cuenta de que en cualquier caso la solución no está a la vuelta de la esquina. Son problemas que van a requerir años de esfuerzos y de dificultades. En fin, no es decir mucho, eso está en la mente de todos. Pero para alguien extranjero como yo le resulta difícil expresarse con mayor claridad. Cosa que podría hacer y que me resisto a hacer.[16]

W.K.: ¿Y podía referir dos o tres libros que le han permitido entender al Perú, y cual es su punto de partida para llegar a la Historia Nacional?

16. El contexto en el que se realizó la entrevista es el del primer gobierno de Alan García Pérez (1985-1990), durante el cual se produjo la "Masacre de los Penales", ocupados por presos amotinados de Sendero Luminoso (18-19 de junio de 1986), se decretó la estatización de la banca privada (28 de julio de 1987) y se experimentó un extremo proceso de hiperinflación en la economía peruana (1988-1990).

A.A.: Dividiendo la Historia del Perú en tres etapas básicas: la época prehispánica, la colonia y la contemporánea, señalaría o destacaría, para la primera parte, a la persona que me ayudó desde su conocimiento personal hace ya 10 años a comprender el Mundo Andino. Y, a pesar de que toda su producción está en revisión, como la de cualquier investigador, señalo el nombre de John Murra. Para mí ha sido una persona muy importante en mi aproximación al mundo prehispánico.

Para la época colonial yo destacaría a Cieza de León, a pesar de ser un cronista de la época temprana. Yo creo que en las "Guerras Civiles" de Cieza de León hay claves para entender el período colonial; y diría incluso que algunas de las características de la sociedad peruana actual. El fenómeno del rumor, por ejemplo, ya funcionaba en el momento de la conquista y, naturalmente, tenía un origen castellano. Yo recordaría el caso de lo que llamaría crónica de una muerte anunciada, que fue la muerte de Pizarro; cómo esto se previó y era muy conocido en la Lima antes de que Pizarro fuera asesinado. Creo que Cieza tiene muchas claves para entender la historia del Perú.

Y en la época contemporánea yo mencionaría a José María Arguedas. Creo que sus novelas y escritos dan una imagen y un testimonio vívido de todo un sector de la sociedad, del país que se debate entre distintas identidades, que luchan por terminar siendo una.

RELIGIÓN, IDEOLOGÍA Y COLONIZACIÓN ESPAÑOLA EN AMÉRICA (SIGLOS XVI - XVII)*

I.

Antes de abordar la temática del apoyo ideológico que alimentó a la primera de las experiencias coloniales de la Edad Moderna Europea, parece necesario hacer algunas precisiones acerca de cuanto hasta hoy día se ha escrito en torno al término "ideología".[1]

Hasta de tres maneras puede entenderse este concepto tan debatido en las ciencias sociales. Por una parte se refiere a toda elaboración mental mediante la que una cultura se identifica a si misma, dando forma o expresión a su particular visión del mundo. Dicho en otros términos, es toda expresión en el universo de las ideas de fenómenos, hechos y relaciones que pertenecen a otros niveles del comportamiento humano. Los sistemas religiosos son una de estas elaboraciones, que reflejan las relaciones sociales donde se generan y, sobre todo, las relaciones con lo sobrenatural sobre la base de los hechos y significados que las sociedades no alcanzan a comprender por otros caminos.

Pero "ideología" tiene otras posibles acepciones. Así, se entiende también bajo este concepto la valoración epistemológica de ese conjunto de manifestaciones en el plano de lo mental que una sociedad elabora o, lo que es lo mismo, la valoración en términos de errores de dichas expresiones.

---

* Publicado originalmente en *Unité et diversité de l'Amerique Latine.* Bordeaux: Université de Bordeaux III, 1982, t. 2, pp. 3-19.
Todas las notas que aparecen en este capítulo han sido añadidas por el compilador (NDF).
1. Sebag 1972 y Trias 1970.

Y aún se puede mencionar un tercer significado de "ideología", que es quizás el más extendido y con mayor carga peyorativa a un tiempo. Según esta tercera acepción, se trataría de la utilización, no siempre de forma premeditada, por parte de un sector social o de una comunidad entera, de sus propias expresiones en el terreno de las ideas, para justificar o legitimar ante otro conjunto social comportamientos o intenciones manifestadas en los terrenos social y económico. Esta utilización suele realizarse, con frecuencia, mediante la religión, valiéndose quien la realiza del fuerte ascendiente que tiene en todas las sociedades. Teniendo en cuenta que en cualquiera de estas últimas existen grupos diferenciables que, a veces, mantienen antagonismos acusados, la utilización ideológica puede producirse entre ellos mismos, aún disponiendo de un sistema religioso común.

Resulta difícilmente discutible el hecho de que las elaboraciones mítico-religiosas de los pueblos, consideradas en un sentido histórico, están fuertemente influidas por las circunstancias materiales de su existencia y que reflejan las relaciones y los problemas latentes en su seno. Teniendo en cuenta esto y tomando como término de comparación lo que sucede en el campo de la lingüística –donde se ha acudido con frecuencia para estudiar problemas ideológicos–, se puede afirmar que, al igual que ocurre con el signo lingüístico, las construcciones religiosas son sincrónicamente inmotivadas, pero diacrónicamente motivadas. Quiere ello decir que los orígenes míticos de todas las religiones tienen un fundamento histórico que puede explicar el significado de su simbología, aunque considerándolas en un momento dado de su existencia sea difícil explicar el significado de sus orígenes solo a base de los fundamentos culturales de las sociedades que las practican. De aquí que una elaboración mítico-religiosa tenga pleno sentido en el contexto de la cultura en que se origina y pase a ser modificada, en mayor o menor medida, tanto en sus aspectos formales como dogmáticos, al ser trasplantada a pueblos de diferentes orígenes culturales. En términos generales, por otro lado, los sistemas religiosos son productos culturales, vivos, y están en continua aunque lenta evolución, influida por la historia de los propios pueblos que las viven.[2]

A lo largo de los siglos ha habido sociedades que han cambiado sus sistemas religiosos por otros merced a distintos tipos de mecanismos,

2. Ver Meslin 1978.

violentos o pacíficos, rompiendo generalmente la lógica que una religión tiene, sobre todo, dentro del molde cultural donde nace. Pero, de nuevo, al igual que en el terreno del lenguaje, la adopción de nuevos esquemas religiosos se ve afectada por lo que se nomina sustrato, en este caso cultural, y por la propia historia del pueblo que la adopta. De aquí que las religiones adoptadas surgen con rasgos diferentes a los que genuinamente tenían.

Los pueblos que adquieren una nueva religión lo hacen de diversas formas y por variados intereses. A veces la adoptan sus dirigentes y después la imponen al resto, en procesos que pueden llegar a ser traumáticos; a veces son sectores populares los que la van asimilando lentamente hasta generalizarla al total de la sociedad; otras veces, finalmente, les es impuesta forzosamente desde fuera. Las siguientes páginas están dedicadas a efectuar algunas consideraciones acerca de uno de los procesos históricos de imposición de una religión por un pueblo sobre otros. Esta imposición desempeñó una función ideológica simultánea, entendida, si se quiere, en los tres sentidos otorgados más arriba al término. En particular será al tercero de ellos, el de la utilización de esquemas mentales propios –los de la religión católica, en este caso– para cubrir acciones sociales y económicas, al que se preste más atención.

Las aclaraciones anteriores pueden ayudar a comprender las dimensiones de este proceso.

2.

A fines del siglo XV, cuando desde la Península Ibérica iba a comenzar la serie de viajes "versus indos" que daría como consecuencia el descubrimiento, la conquista y la colonización del Nuevo Mundo, la religión católica, pretendida garante del mensaje del Nuevo Testamento del pueblo hebreo, jugaba un papel importantísimo en la vida de los reinos peninsulares.

Sobre la base de esta religión, los Reyes Católicos concluyeron en 1492 la lucha que hacia ocho siglos sostenían sus antepasados con los descendientes de los musulmanes que invadieron la Península en 711. Esta lucha, precisamente por su componente religioso, fue considerada una más y no la menos importante, de las Cruzadas que enfrentaron a los pueblos que practicaban les religiones cristiana e islámica en la Edad Media.

La religión cristiana no había sido en la Antigüedad patrimonio de los pueblos europeos, incluyendo a los que habitaban la Península, ni tampoco de los que ocuparon Europa a partir del siglo IV de nuestra era. Por el contrario, el cristianismo fue la expresión religiosa del pueblo hebreo, basada inicialmente en el Antiguo Testamento y renovada –superada para los cristianos– en su contenido dogmático con el Nuevo Testamento. No obstante, a lo largo de la Edad Media, el cristianismo fue siendo adoptado, casi en cadena, por diferentes pueblos localizados en Europa, comenzando por Roma, no sin acusar las efectos de la influencia de los respectivos sustratos culturales en cada uno de los casos; hasta el punto de que, paradójicamente, los "nuevos cristianos" europeos, que no llegaban a asimilar a la población judía dispersa por Europa, en cuyo seno había nacido la religión en cuestión, terminarían por acosarla y expulsarla de sus respectivos países. Ejemplo de esta paradoja fue la expulsión de la Península Ibérica de los judíos, llevada a cabo por los mismos gobernantes y con la misma bandera del cristianismo con que habían concluido la lucha contra los musulmanes del sur de España.

En esta coyuntura sin duda la religión católica jugaba un papel ideológico decisivo en los tres sentidos expresados más arriba. Después de siglos de adoptado, constituía una seña de identidad de las poblaciones ibéricas y servía como cauce de expresión a una forma de entender la vida. En los términos de la época, era la base sobre la que se edificaba el entramado social medieval, en el que ciertos sectores llevaban una existencia privilegiada a costa de otros. Finalmente, aglutinaba a las poblaciones que la practicaban en una lucha abierta e intransigente frente a la que no la compartían. Porque, en efecto, uno de los rasgos definitorios del cristianismo, procedente de la tradición judaica, es su fuerte exclusivismo e intransigencia.[3]

3.

Que el precedente de la Reconquista en el terreno no solo religioso, sino también social y político, ayuda a comprender el hecho de la Conquista de América, es algo ya incorporado prácticamente al saber vulgar histórico, a pesar de que no conozcamos con precisión el alcance de dicho

3. Ver Duby 1980.

precedente y de que aún existan debates abiertos acerca de conceder más o menos carácter medieval o moderno al fenómeno americano.

Pero, para los fines que aquí se persiguen –esbozar el papel ideológico de la religión católica en la colonización americana–, quizás no está de más puntualizar un rasgo del cristianismo que, unido al de su intransigencia, confiera pleno valor a su función de ser uno de los motores de la aventura de la conquista y colonización indianas. Se trata de su "vocación ecuménica", en palabras de los mismos tratadistas de la religión católica. El mensaje evangélico "Id y predicad... por toda la tierra", combinado con el impulso expansivo europeo, cuyo vector protagonista era España, iba a proveer a la acción colonizadora de una cobertura ideológica preciosa, aunque no exenta de profundas contradicciones.[4]

La bien conocida historia de las concesiones papales a la monarquía castellano-aragonesa para disponer de la exclusiva en la aventura americana, facilitó los pasos previos necesarios en la formación, junto con el Estado moderno, de un marco institucional desde el que organizar el respaldo ideológico de la evangelización. Ello se vio ayudado por la tendencia a la centralización que mostraba el mismo Estado.

Pero la tarea de llenar de contenida la labor ideológica impulsada desde dicho marco, la labor de la transmisión de la religión cristiana a las poblaciones colonizadas no fue efectuada, obviamente, por quienes permanecieron en la Península, sino por el vasto y heterogéneo conglomerado de emigrantes que pasaron a Indias, más sus descendientes criollos, que compartían el sistema religiosa católico que ya había estado en activo frente a los musulmanes.

Aquí entra en juego un matiz clave por el que hay que diferenciar dos planos en los que se desarrolla la influencia del papel ideológico de la religión de los conquistadores. Estos planos estaban vinculados entre sí, pero con frecuencia siguieron una dinámica propia y divergente: uno era el de la realidad indiana, donde tenía lugar el fenómeno colonial, el contacto de las dos culturas; otro era el del desarrollo de las ideas sobre el hecho indiano en la Península, que alcanzaría con frecuencia a sectores de la alta administración en las colonias.

4. Ver Carro 1944 y Phelan 1970.

Estrechamente relacionados, en una ósmosis constante de influencias entre ambos, estos planos eran, de hecho, la manifestación de dos de las acepciones del término "ideología" citadas anteriormente. El segundo de los mencionados corresponde a la comprensión mental, a la asimilación del mundo americano por los esquemas de pensamiento occidentales y, más concretamente, hispánicos. Por su parte, el primero tiene que ver con la utilización de esa forma de ver el mundo, el Nuevo Mundo, en el marco de la tradición religiosa cristiana, para imponer a la población vencida no solo ya los esquemas mentales occidentales, sino también los económicos y sociales.

Lo mismo que ocurriría en otros aspectos de la vida en las Indias –pensemos por ejemplo en la distancia sicológica, no física, que separaba la toma de decisiones legales en la Península de la realidad social americana–, en el pleno de la religión iba a producirse una distancia de extraordinarias dimensiones entre el plano de la realidad indiana y el de su reflejo en las instancias de poder en España.

Por lo demás, desde el punto de vista cronológico es necesario hacer también una precisión: no cabe duda de que los acontecimientos ocurridos en cada uno de estos planos vivieron un ritmo y una intensidad mayores en unos momentos que en otros. El siglo XVI, por ejemplo, fue muy activo en el terreno religioso en Nueva España, pero no tanto en Perú, más ocupado con las guerras civiles que en el adoctrinamiento de la población indígena.[5] Y fue también muy activo en la Península, donde tuvieron lugar debates de gran altura que importaron decisivamente para lo que hemos llamado proceso de asimilación del Nuevo Mundo por la mentalidad occidental.[6]

4.

La inserción del hecho americano en los esquemas mentales europeos de la época planteó enormes dificultades teóricas. Fueron los primeros expedicionarios a Indias, desde soldados a clérigos, los que proporcionaron las primeras impresiones de la realidad americana, facilitando las claves con que ellos mismos ,así como quienes permanecieron en Europa,

5. Para Nueva España ver Gibson 1967 y Ricard 1933; para el Perú ver Armas 1953 y Wachtel 1976.

6. Ver Elliott 1972 y Gerbi 1960.

comenzaron a elaborar las versiones iniciales del Nuevo Mundo en el contexto de los conocimientos de la época.

Pero en la práctica cotidiana, los primeros pobladores no se plantearon a si mismos excesivos problemas teóricos. La experiencia antillana es relativamente bien conocida hoy y sabemos de las distintas modalidades de utilización de la mano de obra indígena que adoptaron los colonos en las islas del Caribe. Para los españoles, deseosos de triunfar económicamente en corto espacio de tiempo en las tierras recién descubiertas, la concepción medieval del universo social, de raigambre cristiana, les brindaba unos esquemas para la clasificación de los indígenas americanos apropiados para evitar problemas de conciencia inmediatos. Así, los indios infieles podían ser hechos esclavos, se podían obtener mediante rescate, se dudaba seriamente si eran seres racionales y, desde luego, podían trabajar en beneficio de los españoles.

Por su parte, con más sutileza y teniendo en cuenta otras consideraciones que las más simples de los colonos, la Corona no fue tan tajante en la aceptación de principios como el de la esclavitud directa de los nativos y dejó alguna puerta abierta por donde se iniciarían los grandes debates futuros.[7]

Pero en las islas del Caribe, los indios a los que había que evangelizar continuaban siendo tratados por los colonos de forma inhumana. De esta fuerte contradicción entre la práctica social y el principio cristiano implícito en el "Amaos los unos a los otros..." surgió la corriente, probablemente, más importante que, a lo largo de los tres siglos de permanencia española en Indias, unió los dos planos mencionados con anterioridad: el de la realidad colonial y el de la evolución de las ideas en España.

De la denuncia dominica y de la actuación de Fr. Bartolomé de las Casas surgieron o se incrementaron polémicas que, por un lado, modificaron sustancialmente la mentalidad europea, es decir, sus elaboraciones ideológicas en torno a realidades ajenas a su cultura.[8] Así, el debate sobre la racionalidad del indio; el de los Justos Títulos, para intentar encontrar unas razones justificatorias "a posteriori", de la intervención y ocupación

7. Ver Hanke 1949 y Simpson 1970.

8. Sobre Las Casas, aparte de sus "Obras escogidas" (1957-1958), ver Giménez Fernández 1953-1960 y Hanke 1949.

española en América; el de la guerra justa, tratado por Francisco de Vitoria incluso después que el tema de los Títulos, lo que da una idea clara de hasta qué punto en la Península se lucubraba para asimilar mentalmente toda una serie de hechos consumados por los españoles en Indias; el del buen tratamiento a los nativos y las encomiendas, para resolver el modo más idóneo de incorporarlos al sistema económico y social impuesto por los conquistadores tratando de combinar lo incombinable: un mínimo respeto personal al indio con los intereses económicos de los conquistadores, etcétera. Es importante señalar que en todos los casos se trataba de discusiones llevadas básicamente en el terreno de la ética vigente, impregnada fuertemente de valores cristianos. En otro sentido, no hay que olvidar que en la primera mitad del siglo XVI, estos debates ideológicos reflejan los cambios sociales y económicos que estaban ocurriendo en los inicios del mundo moderno. Nuevas formas de pensamiento (erasmismo, Reforma...) hacían reaccionar a la propia Iglesia y ello se traducía en una gran diversidad de posturas en su seno que tuvieron sus manifestaciones en el espacio indiano.

Pero, aunque estas polémicas alcanzaban su mayor dimensión en el marco mental europeo, no dejaron, por otro lado, de trascender a la realidad americana en forma, generalmente, de disposiciones legales o institucionales. Con ello se cerraba el ciclo: percepción de la realidad colonial-asimilación en el marco general de la cultura-toma de decisiones para el funcionamiento de las colonias. A pesar de ello, con frecuencia este último paso se obviaba y las decisiones en las colonias eran tomadas directamente por los propios habitantes, con lo que el divorcio entre la Península e Indias continuó siendo grande.

Ejemplo de la actitud existente en España en esta primera época de la expansión americana frente a las poblaciones autóctonas es la discutida figura jurídica del Requerimiento, signo del Imperio misionero que el Estado quiso implantar en Indias en la primera mitad del XVI y de la característica intransigencia brindada por la religión católica a la expansión.

5.

Entrado el siglo XVI, la Conquista seguía su ritmo en territorio americano y, ya en Nueva España, al contacto con una cultura indígena más sólida que la antillana, la Iglesia pudo demostrar la capacidad de

iniciativa y fuerte preparación de muchos de sus miembros, al tiempo que iniciaba una labor más consolidadora y firme en el plano ideológico de la dominación colonial. En el XVI mexicano aparecen figuras notabilísimas que contribuyen sustancialmente al proceso de conocimiento e ideologización del mundo americano por los europeos. Ellos ayudaron de manera muy importante a conocer mejor las culturas indígenas, pero con ello contribuyeron, igualmente, a poder penetrar mejor en ellas y a poder desmontar con más eficacia sus propios esquemas mentales o, lo que es lo mismo, su propia ideología expresada, entre otras formas, en su religión. Este desmontaje, para ser más efectivo, iba acompañado simultáneamente de una tarea en el plano económico y social realizada por el sector civil de los conquistadores.[9]

En Perú, dominado por las luchas civiles durante esta misma época; no se encuentran figuras comparables a las mexicanas, pero el papel jugado por los primeros religiosos en la colonización de las tierras andinas fue, a grandes rasgos, el mismo. Desde sus conventos, cabeceras o de avanzadas, los frailes del XVI constituyeron la punta de lanza de la colonización ideológica del indígena merced a una institución que lentamente se fue consolidando: la doctrina de indios que cumplía su función en el marco de la encomienda. En el convento, constituido en doctrina o no, o fuera de él de manera aislada, los frailes comenzaban la predicación de la religión católica ayudándose de las escuelas que para su enseñanza se fueron generalizando y haciendo uso, con frecuencia, de elementos, formales y conceptuales, de las mismas religiones que trataban de sustituir.

No siempre la predicación y el intento de sustitución de una religión por otra fue pacífico. A veces, el esfuerzo por eliminar las creencias indígenas adquirió caracteres de violencia; basta recordar, como ejemplos, los casos de Fr. Juan de Zumárraga en México, en el siglo XVI, o las famosas campañas de extirpación de la idolatría en Perú, en el siglo XVII.[10]

En cualquier caso, la asistencia a la enseñanza de la doctrina era compulsiva y se asociaba a los sistemas de trabajo indígena, del mismo carácter. Es decir, se daba una simbiosis perfecta entre el fundamento cristiano de la salvación por el trabajo y el régimen laboral en beneficio

9. Ver Benavente 1941, Mendieta 1870 y Phelan 1970.

10. Sobre el Perú ver Duviols 1971.

de los conquistadores, cumpliendo la doctrina católica idóneamente su papel de apoyo ideológico.

En el siglo XVI la población nativa aún no estaba bien atendida, desde el punto de vista religioso, aunque en México el esfuerzo por cubrir su adoctrinamiento se hallaba más avanzado que en Perú. Fue a partir de la segunda mitad del siglo cuando se consolidó la institución de la doctrina, ampliándose su número por encomiendas y regulándose su funcionamiento dentro de la legislación canónica por medio de los Concilios y del incremento del control del Real Patronato. Esta intensificación del control sobre la población indígena en materia religiosa coincidió con el proceso de centralización del Estado.

Este momento marcó, además, como es sabido, un cambio en la consideración oficial dada por la administración española a los regímenes indígenas prehispánicos, particularmente al Imperio inca. De hecho se pasó a valorarlos como sistemas despóticos que habían mantenido oprimidos a los indios. Frente a ellos, la Conquista habría significado la liberación de tal pretendido yugo, mucho más pesado que a el hispánico. Lo interesante es que esa interpretación, a algunas décadas de distancia de la Conquista, se pretendió inculcarla a los mismos indios, a pesar de lo cual, en Perú, no dejarían de producirse en el futuro intentos de recuperación de la memoria y significado del Incario.

6.

Hasta aquí, algunas líneas del soporte brindado por las estructuras religiosas –mentales y sociales– a la colonización americana. Pero las dimensiones del fenómeno siguieron ampliándose. Poco a poco, la Iglesia comenzó a consolidarse, en sí misma, como un poder institucional, económico y social en los territorios indianos, con autonomía relativa en el funcionamiento de la administración. Al ir cobrando importancia este hecho, la función ideológica de la doctrina católica iba a adquirir nuevo sentido.

Es cierto que, ya desde la etapa antillana, religiosos habían estado involucrados como beneficiarios en repartimientos y que, en Perú, el primer arzobispo de Lima había disfrutado de una encomienda, pero no fue hasta la segunda mitad del siglo XVI cuando las órdenes religiosas,

de un lado, y los cabildos catedralicios, de otro, comenzaron a adquirir relevancia económica.

Esto cambió el significado del fundamento ideológico de la religión católica en dos direcciones: una, hacia el interior del propio sector social hispánico y otra, en su vinculación con el mundo indígena.

Por lo que se refiere a la primera, las cosas se tornarían aún más complicadas debido al proceso creciente de división jurisdiccional dentro de la misma Iglesia, entre el sector de las órdenes religiosas y el secular de los cabildos catedrales y el clero diocesano. Estos verdaderos grupos de poder en el ámbito colonial, que ejercían una labor de dominación de las poblaciones indígenas, entraban en conflicto, con frecuencia, entre sí, por la disputa de los recursos productivos de las sociedades nativas. La ideología proporcionada por la religión católica comenzó a ser utilizada en pugnas entre sectores del ámbito hispánico entre sí. Entre otros, se esgrimían recíprocamente argumentos de origen cristiano como, por ejemplo, abusos cometidos por la parte contraria sobre los indios.

Ya lo habían hecho sectores civiles con anterioridad, pero lo que interesa resaltar aquí es que grupos de la propia Iglesia entraron también en esta dinámica, por ejemplo, no era raro ver pleitos abiertos por obispos contra órdenes religiosas precisamente por el control de las doctrinas de indios, que eran una fuente de poder económico y social considerable, o por la expansión de las haciendas agrarias, que mermaban sus ingresos de los diezmos. Y la reacción desde las órdenes era equivalente.

En cuanto a la otra dirección, la iglesia intensificó su labor ideológica sobre los indios, combinándola ahora con una tarea de dominación económica llevada desde las mismas instancias religiosas. La base eran los principios de la doctrina cristiana que se buscaba imbuir en los indios, que habían sido predicados, con mayor o menor intensidad desde los primeros momentos, pero que, como queda dicho, adquirían ahora un nuevo significado, haciéndose mucho más crudos.[11]

En la nueva situación, la religión cristiana predicada por los conquistadores quedaba desprovista de su original significado, reduciéndose a una paradoja sin sentido. Una doctrina nacida en el seno de una cultura

11. Sobre el problema de la predicación ver la obra del jesuita Acosta 1588 (ed. 1952) y 1590 (ed. 1954).

dominada, la del pueblo hebreo, esencialmente redentorista, que cifraba sus máximas esperanzas en la liberación de la resurrección, era predicada a unos pueblos igualmente dominados, pero curiosamente, por sus propios conquistadores, quienes intentaban convencerles de que su situación se solucionaría algún día, si participaban de la misma religión que ellos; religión que implicaba, por supuesto, la aceptación de un orden social y económico impuesto por los propios conquistadores. La fuerte mortalidad indígena que, en un principio, había llegado a interpretarse como un castigo de Dios a los encomendaros por el trato dado a los indios, haciéndoles perder su riqueza, pasó a ser vista –y así se les explicaba a los mismos indios– como un castigo divino a sus poblaciones por insistir en seguir siendo idólatras. Dios no perdonaba las ofensas cometidas en su contra, se les decía; a ellos ya los estaba castigando en esta vida y de los españoles que los maltrataban y que, por añadidura, gozaban de las riquezas americanas tampoco se olvidaba el Todopoderoso: su castigo sería aún más duro y les llegaría en la otra vida.

7.

Toda experiencia colonial es compleja y la española en América no lo fue menos. En estas páginas se ha pasado quizás con excesiva rapidez sobre ella, sin lugar para hacer matizaciones ni precisiones. No ha sido inconscientemente, pero era inevitable. Mencionándolo, concluiré por insistir en que el objetivo fundamental era señalar, con el fin de abrir terreno a la discusión, algunos de los rasgos y también contradicciones que marcaron el papel ideológico de la religión católica en la historia de la colonización americana por España. Todas las precisiones que sean necesarias pueden venir a continuación.

SEGUNDA PARTE

LOS PROBLEMAS DE LA IMPLANTACIÓN DE LA IGLESIA EN LOS ANDES (SIGLO XVI)

LA IGLESIA EN EL PERÚ COLONIAL TEMPRANO. FRAY JERÓNIMO DE LOAYSA, PRIMER OBISPO DE LIMA*

La Iglesia constituye una de las parcelas de la historia colonial temprana que aún adolece de una escasez de estudios que permitan enriquecer nuestro conocimiento. Este campo ha sido tratado con frecuencia desde perspectivas excesivamente próximas a las posiciones oficiales de la institución, lo cual ha impedido un necesario distanciamiento crítico en su estudio. Relacionado con ello está el que se haya vinculado poco a la Iglesia con otros planos de la sociedad, como si no hubiese estado inmersa en la dominación colonial, considerada en toda su dimensión. Como consecuencia de esto, la Iglesia ha aparecido con excesiva frecuencia como un compartimento estanco en la historia del Perú, en particular, y de la colonia, en general. Este trabajo se propone salvar en lo posible estos inconvenientes y ampliar el horizonte de nuestros conocimientos sobre un periodo inicial de la historia del virreinato del Perú, desde luego tomando como centro a la Iglesia aunque, más en concreto, a la figura de un personaje clave como fue fray Jerónimo de Loaysa, O.P. También se aludirá a otros miembros de la institución en estos momentos iniciales de la colonia. Ciertamente la historia de la Iglesia no fue solo la historia de su jerarquía. Hacia 1540-50 ya había en los Andes numerosos clérigos y frailes, que hoy nos son apenas o nada conocidos; los europeos habían ya iniciado la regularidad de sus prácticas religiosas y avanzado los contactos, frecuentemente violentos, con la población indígena para imponerle la religión cristiana.

---

* Publicado originalmente en *Revista Andina* (Cusco), vol. n.º 14, 1996, pp. 11-29.

Sin pretender caracterizar todo el periodo a partir de la idealización de la figura de un dignatario eclesiástico, se intentará ampliar la dimensión social conocida de fray J. de Loaysa, cuyo caso ya ha sido analizado en el sentido expresado arriba.[1] Esto ayudará a comprender mejor las relaciones del poder en esta etapa temprana de la definición del sistema colonial en el Perú. Los datos y comentarios que seguirán se refieren solo a un periodo de la vida del primer obispo de Lima y no se pretende escribir su biografía. En esos años tuvieron lugar hechos de singular importancia, como la rebelión de Gonzalo Pizarro, la llamada "pacificación" de Pedro de La Gasca tras la muerte del virrey Blasco Núñez de Vela, o la rebelión de Francisco Hernández Girón y, en todos ellos, fray J. de Loaysa tuvo un polémico protagonismo.

No es poco lo que se conoce hoy acerca del que fuera primer obispo (1541-1543) y arzobispo (1547-1548) de Lima, sin embargo la imagen que se tiene hoy de J. de Loaysa se diría que es incluso sospechosamente ajena a las coyunturas tumultuosas y terribles intrigas que vivió. Contemporáneos suyos, incluso de la órbita del poder, han suscitado polémicas. Hasta el mismo La Gasca fue censurado con cierta dureza por un autor tan "de orden" como J. de la Riva Agüero. Mientras, en medio de la conflictiva historia de los primeros años de la colonia, la figura de Loaysa sobresale prácticamente sin el menor atisbo de sombra.[2] Los autores que lo han tratado desligan por completo al arzobispo del fenómeno colonial, es decir, de la realidad de que la esencia de la presencia española en Indias era el aprovechamiento de la riqueza americana, concretada de forma más inmediata en la utilización de la fuerza de trabajo indígena. Sin embargo, la revisión de esta perspectiva resulta fundamental para comprender las acciones llevadas a cabo por los colonizadores, incluyendo al primer arzobispo de Lima (1547/1548-1575); máxime teniendo en cuenta las polémicas lascasianas, en cuyo contexto resulta interesante colocar al personaje.

* * * * *

1. Por ejemplo, Vargas Ugarte (1953, tomo I: 142 y ss.), y Egaña (1966: 54-66). El caso más extraordinario de visión prejuzgada acerca de los hechos y la figura del arzobispo Jerónimo de Loaysa lo constituye el libro de Manuel Olmedo Jiménez (1990). Este trabajo, que tiene aspectos interesantes, fue originalmente su Tesis de Licenciatura, dirigida por el Dr. Paulino Castañeda, presbítero. Ver del mismo autor, Olmedo (1986: 205-286).

2. Posiblemente la visión más ajustada de la proximidad del obispo de Lima (1543-1548) con un proceso tan atentatorio contra el orden, como fue la rebelión de Gonzalo Pizarro (1544-1548) –de lo que se hablará más adelante–, la ofrece Juan Pérez de Tudela (1963, vol. I: LXIII).

I.

1. Jerónimo de Loaysa había nacido en Trujillo en 1498, de donde eran los Pizarro y un importante grupo de sus seguidores en el Perú. Fue enviado a Lima como primer obispo y Protector de Indios de la recién creada diócesis a donde llegó en 1543, después de algunos años de experiencia americana como obispo de Cartagena, en Nueva Granada. El destino de Lima era prometedor; se trataba de la capital de la recientemente conquistada y fabulosa Nueva Castilla, una digna plaza para alguien con tan buenas relaciones como fray Jerónimo. En efecto, el nuevo obispo de Lima era sobrino de fray García de Loaysa, poderoso personaje de la política castellana que llegaría a ser arzobispo de Sevilla, Presidente del Consejo de Indias, General de los Dominicos y confesor de Carlos V.[3]

J. de Loaysa fue enviado a Lima al mismo tiempo que el juez pesquisidor –que terminaría siendo gobernador– Cristóbal Vaca de Castro, ambos protegidos, entre otros, por la pareja de hombres fuertes cerca del emperador hacia 1540-41: el ya citado F. García de Loaysa y el secretario Francisco de los Cobos. Estos, a su vez, eran por esas fechas algunos de los más firmes e importantes apoyos del gobernador Francisco Pizarro en la corte. J. de Loaysa se encontraba en estos momentos, por tanto, estrechamente vinculado con este núcleo del poder que controlaba ámbitos estratégicos en la colonia y en la metrópoli. Poco más tarde, cuando cambiaron las relaciones del poder tanto en la corte como en la misma colonia, la situación política del nuevo obispo de Lima tuvo que adecuarse al cuadro resultante.

La nueva diócesis de Lima a comienzos de los años 1540 empezaba su organización y los convulsos acontecimientos políticos que iban a ocurrir naturalmente influirían en ella y en la actuación de quien estaba a su cargo. Lógicamente, la recaudación de las rentas solo estaba en sus inicios y las expectativas que pudiera llevar Loaysa sobre la riqueza e importancia de su nueva diócesis debieron frustrarse a corto plazo. Y es que, en 1542, los diezmos del distrito de Lima únicamente habían ascendido a 3 050 pesos (AGN, Protocolos 153). Quizás para compensar una situación económica que se revelaba decepcionante y demostrando la afinidad política que los unía, el recientemente nombrado gobernador tras la muerte de Pizarro, Vaca de Castro, no tardó en concederle una encomienda. En efecto, hacia

3. Ver "Loaysa, García de, O.P." en Aldea, Marín y Vives (1987: 426 y ss).

1543 el gobernador otorgó a Loaysa los indios del valle de "Goancallo", del cacique Chuquinparço, con sus sujetos en el distrito de Lima. Estos indios, que habían sido del difunto obispo fray Vicente Valverde, habían sido concedidos anteriormente por el propio Vaca de Castro, en 16 de junio de 1542, al contador de la Real Hacienda, Juan de Cáceres, quien lógicamente protestó porque ahora fueran concedidos al obispo).[4]

Esto tenía lugar precisamente en momentos en que Bartolomé de Las Casas, dominico como Loaysa, se hallaba combatiendo en la corte a las encomiendas y a los encomenderos como a una auténtica plaga para los indios y para la propia soberanía real en Indias, hasta lograr que fueran aprobadas las Leyes Nuevas (Hanke 1967: 166 y ss.). Aunque no se conoce nada del comportamiento de Loaysa como encomendero, desde luego había una diferencia entre su posición personal y la de Las Casas que, como se verá, no era excepcional. Además, su carácter de encomendero situaba a Loaysa en una comprometida situación a la hora de intentar aplicarse la nueva legislación que prohibía explícitamente que los prelados pudieran poseer encomiendas (vid. Muro Orejón 1961: 13).

Loaysa desde su llegada al Perú, parece que no quiso despreciar ninguna posibilidad de mejorar su situación económica y para ello empezó por intentar recuperar para sí, además de la encomienda, el resto de los bienes personales del que había sido el primer obispo de Cusco.[5] Tras la muerte de fray V. Valverde fue su hermana, Dña. María Valverde, viuda del Dr. Juan Blázquez, quien consiguió hacerse en subasta con una estancia, unas casas y otras pertenencias del difunto (AGN, Protocolos 153). La rica viuda casó inmediatamente con el Ldo. Rodrigo Niño y el recién llegado fray J. de Loaysa no dudó en entablar un proceso contra el matrimonio compuesto por Dn. Rodrigo y Dña. María para recuperar las casas, la estancia y ciertas vestimentas brocadas de f. Vicente. Loaysa,

---

4. *Harkness Collection in the Library of Congress. Calendar of Spanish Manuscripts. Washington*, 1932, t. I; documentos de junio 1542 y octubre 1543.
Querer creer al pie de la letra, como hace Manuel Olmedo refiriéndose a 1549, que Loaysa quería una encomienda para realzar su cargo de arzobispo es realmente ingenuo conociendo lo que significaban las encomiendas en la colonia en esta época. Cfr. Olmedo (1990:188-195). En 1543 J. de Loaysa no intentó justificar nada ni tenía por qué. Por el contrario, en 1549, si quería seguir siendo encomendero tras la promulgación de la Leyes Nuevas que prohibían a los obispos tener encomiendas, sí tenía que hacerlo. Vid. Muro Orejón (1961:13).

5. : Ver de Teodoro Hampe, "La actuación del Obispo Vicente de Valverde en el Perú", *Historia y Cultura* (Lima), n.° 13-14, 1981, pp. 109-153 (N. del comp.)

actuando en nombre de la Iglesia, demostraba tener un gran interés en el caso que se seguía en jurisdicción eclesiástica y, en julio de 1544, ya parecía haberse producido una sentencia favorable al obispo, que los defensores de Niño y Valverde apelaron intentando trasladar la causa a la Audiencia. Sin embargo Loaysa, en una acción como juez y parte, confirmó la sentencia y rechazó la apelación, con lo que el matrimonio no pudo recuperar dichos bienes.[6]

2. Por estas fechas ya se hallaba en curso la grave rebelión de Gonzalo Pizarro contra los efectos de las Leyes Nuevas para el sistema de las encomiendas. La rebelión iba a alterar profundamente la colonia y, como era inevitable, el obispo Loaysa se encontró envuelto de lleno en ella. Sin ser éste el lugar para hacer una revisión de los acontecimientos, es necesario recordar las líneas del comportamiento de fray Jerónimo para constatar que su posición política como mínimo –y como no podía ser de otra forma– no fue constante. Resulta de especial interés dicha revisión, aunque sea breve, porque los hechos acontecidos tienen otro significado diferente al que hasta ahora se les ha dado, si se parte del conocimiento del dato de que Loaysa era encomendero. Su primera intervención en la historia tuvo lugar en relación con la recepción en Lima del nuevo virrey Blasco Núñez de Vela, portador de las citadas Leyes que, entre otras consecuencias, tenían precisamente la de poner en peligro su situación de encomendero.

En 1541-42, en España, B. de Las Casas no solo había conseguido ver aprobada la nueva legislación sino que, con sus denuncias, provocó la destitución de varios miembros del Consejo de Indias –entre los que se encontraba el obispo de Lugo, Juan Suárez de Carvajal, hermano del poderoso factor de la Real Hacienda de Lima, Illán y la pérdida de parte de la influencia del mismo fray García de Loaysa (Santa Cruz 1923, t. IV: 318 y ss.). Todo ello debió ser conocido en la capital del Perú antes de la llegada del nuevo virrey, como lo fue el propio contenido de las Leyes Nuevas. Con más razón, en Lima también se conoció la dura actuación del virrey en su camino hacia la capital y los alborotados vecinos y miembros del cabildo –muchos de ellos encomenderos como Loaysa– pidieron al obispo que saliera a recibirlo en su representación y a requerirle que

6. *Harkness Collection in the Library of Congress. Calendar of Spanish Manuscripts. Washington*, 1932, t. I: 169; documentos de mayo-junio 1544.

no ejecutara las nuevas ordenanzas. La reacción de los colonos fue tan violenta ante las perspectivas de la nueva situación que se avecinaba que parece que llegaron a tratar, precisamente en la casa del propio J. de Loaysa, la posibilidad de envenenar al virrey (Cieza de León 1984-1985, t. III, pp. 313-314).[7]

Pese a que su apoyo político en la corte en estos momentos pudiera haber disminuido y no obstante la amenaza que suponían las Leyes Nuevas para sus propios intereses de encomendero, Loaysa no podía alinearse abiertamente con la rebelión contra las decisiones del emperador. Actuando coherentemente con sus propios intereses y los de los principales de la colonia, se decidió finalmente a salir a recibir al virrey acompañado de Vaca de Castro, el factor de la Real Hacienda, Illán Suárez de Carvajal –también encomendero– y alguien más, y le pidió que suspendiera la aplicación de las nuevas leyes. Como era de esperar, el impetuoso Núñez de Vela no accedió a la petición del obispo y le contestó "que se vería lo mejor y más acertado" (Cieza de León 1984-1985, t. III, pp. 313-314).

Pero el nuevo virrey se enfrentaba a una gravísima rebelión que aglutinaba a la mayoría de los encomenderos de "arriba", de la sierra, con Cusco como centro, y que también despertaba simpatías entre muchos de Lima. Quizás como consecuencia de su delicada posición política y porque no debía contar con muchos hombres que pudiesen cumplir tal misión, el virrey aceptó en el mismo año de 1544 el ofrecimiento de J. de Loaysa de acudir personalmente a Cusco para persuadir a G. Pizarro "en lo que convenía": supuestamente hacerlo desistir de su propósito de levantarse en armas.[8] Cieza de León, que escribió después de derrotado G. Pizarro y que fue informado de los hechos por el mismo J. de Loaysa, entre otros, ofrece una visión "pacificadora" de la gestión del obispo, que es la que ha trascendido a la moderna historiografía. Sin embargo, no dice nada del hecho de que el obispo era encomendero y de que tenía algo que ver, por tanto, con los intereses de los sublevados.

7. J. de Loaysa llegó a admitir que pudo ser cierto, aunque sin su conocimiento, y el padre Baltasar de Loaysa aseguró que había sucedido.

8. Antes que a Loaysa, el virrey envió a parlamentar con G. Pizarro a fray Tomás de San Martín, provincial de los dominicos. Posteriormente, al igual que el obispo de Lima, el fraile aceptaría viajar como procurador de Pizarro a España (v. Fernández "el Palentino" 1963 [1571]: 24 y 170).

Loaysa se entrevistó, en efecto, con G. Pizarro y con su maese de campo, Francisco de Carvajal, quienes, entre otras cosas, le hicieron saber sus deseos de que se suspendiesen las Leyes Nuevas y de poder enviar procuradores al rey, con dinero, a suplicar en lo tocante a la nueva legislación. Merece retenerse este último punto porque, en 1546, cuando G. Pizarro ocupare Lima, J. de Loaysa se avendría, como es sabido, a cumplir esta antigua aspiración de los rebeldes; el obispo llegaría a embarcarse para España con el encargo y dineros de Pizarro aunque, al cruzarse con P. de La Gasca en Panamá, resolviera finalmente regresar a la colonia.

En cualquier caso, en 1544, sin haber conseguido el objetivo de convencer a G. Pizarro de que depusiese las armas, Loaysa regresó a Lima junto al virrey. Como parecía lógico prever, dada la poco clara posición del obispo –"algunos hubo que dijeron que [fray J. de Loaysa] no se hubo fielmente con el virrey" (Fernández 1963 [1571]: 347)–, a este último no satisfizo su gestión y entre ambos no llegaron a entenderse nunca. Sería incierto afirmar que Loaysa estaba alineado abiertamente con los sublevados pero no cabe duda, por otra parte, de que al poco tiempo de llegar a Perú había adquirido tal tipo de intereses que lo hacían ser, como mínimo, tolerante con los rebeldes; y, como se verá, se le iban a presentar ocasiones para manifestarlo aun de forma más explícita.

3. Ampliemos por un momento la perspectiva y recordemos que, como antes ya había sucedido en el Caribe, Centroamérica y México, con la ocupación del Tawantinsuyo los españoles iniciaron la apropiación de las máximas cuotas posibles del excedente económico indígena y activaron un dinámico tráfico mercantil que sirvió de base al sistema económico colonial, dando lugar a un proceso en el que se involucraron en mayor o menor grado individuos e instituciones invasoras, incluida la Iglesia. Es en este ambiente donde hay que encuadrar el hecho de que, ya a comienzos de la década de 1540, apenas ocho años después de la llegada de los españoles, las autoridades eclesiásticas del Perú no se conformaban con los ingresos que les estaban fijados por el ordenamiento colonial y que se derivaban básicamente del diezmo. Así, por ejemplo, en 1542 el Ldo. Martel de Santoyo informaba al rey que el obispo del Cusco, fray Vicente Valverde (1538-1541), había tenido por costumbre arrendar los oficios de su obispado, con graves problemas para la administración de la justicia. En concreto afirmaba que el juez eclesiástico de Lima

> … por su provecho, y el notario, y fiscal (…) anda a denunciar de casos que los haze de su jurisdizion, y fazen su proceso, y, aunque no sea para mas de absolver y llevar las costas, como en muchos hazen, es cosa muy cruel y de gran lastima. En muchos condenavan en penas desaforadas y contra personas legas, aplicandolas a la Camara del Obispo, y repartieridolas entre el juez y perlado y fiscal por tercios, por asyento que ay entre ellos.[9]

El tráfico comercial aceleró su ritmo y su volumen a partir de mediados de la década de 1540, tras el descubrimiento de Potosí. Y en el proceso de mercantilización creciente participaron los miembros del cabildo de la catedral de Lima y otras personas vinculadas a él. Ciertamente en el mundo europeo las actividades económicas de los eclesiásticos no eran nada raro, pero en una situación colonial como la del Perú y en medio de un debate acerca del buen tratamiento a los indios y del papel de la Iglesia en el asunto, tales actividades conllevaban necesariamente graves contradicciones con la defensa de los indígenas y, al mismo tiempo, profundas implicaciones en el sistema de la dominación colonial.

Un buen ejemplo de ello lo brinda alguien que durante algún tiempo se movió en los círculos próximos al obispo de Lima, el clérigo Baltasar de Loaysa quien, aunque del mismo apellido, no parece guardar parentesco con aquel. Baltasar de Loaysa era un sacerdote extraordinariamente activo que jugó un importante papel político durante el levantamiento de G. Pizarro (1544-1548), que mantenía intereses y buenas relaciones en la sierra, en el Cusco y en Charcas. Además llegó a ser delegado por Garci Diaz Arias para tomar posesión del obispado de Quito en su nombre y, por otra parte, más tarde fue procurador del obispo de Cusco, fray J. de Solano, en el I concilio de Lima convocado por fray J. de Loaysa. Esto último quizás influyó en el enfrentamiento que se produjo entre ambos durante el levantamiento de F. Hernández Girón, en 1533.

En 1548 B. de Loaysa gozaba de la confianza del ya por entonces arzobispo de Lima quien lo había nombrado visitador general en la provincia de Charcas. Hallándose en Potosí en octubre de dicho año realizando dicha función, B. de Loaysa formalizó un importante vínculo económico con Diego Centeno, vecino de La Plata, y con el que ya había mantenido

9. Relación del Ldo. Martel de Santoyo a S.M. Lima, 1542 (en Lissón Chaves, ed. 1943-1947, vol. I, n.º 3: 103; Archivo General de Indias, Patronato 185, 31).

relaciones con ocasión de la rebelión de G. Pizarro.[10] Por escritura Centeno otorgó al visitador amplios poderes económicos así para comprar, vender o negociar cualquier tipo de bienes muebles e inmuebles, para poder constituir compañías en su nombre y para poder obligarle a cualquier persona o incluso a la Caja Real en cantidad de 30 000 pesos (AGN, Protocolos 64). Alguien tan próximo al arzobispo como para ser nombrado visitador, aprovechaba su posición para realizar públicamente actividades económicas, lo que difícilmente podía pasar desapercibido para fray Jerónimo quien no hacía nada por evitarlo. No es de extrañar que, dados los pingües beneficios económicos que los visitadores eclesiásticos podían obtener en el ejercicio de su función, los miembros del cabildo catedral de Lima llegasen a debatir en más de una ocasión si debía mantenerse la prebenda –prácticamente equivalente al salario– a un canónigo que fuese nombrado visitador, durante el tiempo en que llevaba a cabo su visita.[11] Pero el clérigo Loaysa era tan solo uno de tantos que participaban activamente en el proceso económico colonial.

Otros componentes del cabildo catedral también lo hacían, como el Ldo. Juan de Cerviago, maestrescuela en la catedral de Lima, quien traficaba con plata por estos años con España, vía Panamá donde tenía su propio factor, un tal Gómez de Tapia. En marzo de 1552 Cerviago enviaba a Sevilla cuatro barras de plata por valor de 990 pesos de oro por medio del Dean de la catedral, Ldo. Juan Toscano, y del mercader Diego de Illescas. Cerviago le encargaba expresamente no dejarlas en manos de su factor Tapia, en Panamá, sino entregarlas en Sevilla al Maestro Pedro Vásquez, catedrático del Colegio de San Miguel, quien a su vez las debería pasar a Francisco de Ampuero y, en caso de que Ampuero ya hubiera regresado a Perú, las debería retener hasta recibir otra orden suya (AGN, Protocolos 64, Reg. 17). El año siguiente de nuevo J. de Cerviago compraba, para posteriormente revender al mismo F. de Ampuero, media chacra y medio esclavo [sic] en Chuquitanta al conocido mercader Alonso

10. Las referencias al clérigo Baltasar de Loaysa son muy frecuentes en los cronistas, como P. Cieza, Diego Fernández, Pedro Gutiérrez de Santa Clara, y en la documentación de archivos.

11. Ver la interesante edición de Olmedo Jiménez, ed. (1992), actas de 15 de octubre de 1566 y de 15 de abril de 1572.

Pérez de Valenzuela que, por estas fechas, era administrador personal de la hacienda[12] de fray Jerónimo de Loaysa (AGN, Protocolos 64).

Pero no eran solo las personas de su entorno, sino el mismo J. de Loaysa quien actuaba también en negocios y operaciones económicas. Una de sus mayores preocupaciones en relación con el rendimiento económico de su mitra, como es lógico, fueron los diezmos. Cuando J. de Loaysa llegó a Lima hubo que definir la demarcación del distrito de su nueva diócesis, desgajándola de la originaria de Cusco. Hacia febrero de 1543, en colaboración con Vaca de Castro, se decidió destinarle los mismos límites que la ciudad de Lima, aunque los españoles tenían aún un conocimiento más bien aproximado del territorio de la colonia. En marzo de 1544 llegó a Lima el nuevo obispo de Cusco, fray Juan de Solano, también dominico, quien viajó en la misma armada que el nuevo virrey. Tan pronto como 1545 ya mantenían ambos las primeras disputas, sin duda con el problema de los límites y los diezmos de por medio, que dieron lugar a la mediación del rey al año siguiente.[13]

Al margen de diferencias de naturaleza puramente económica, otro tipo de asuntos probablemente también dificultaron la relación de Loaysa con el nuevo obispo de Cusco. Es importante recordar que Solano llegó acompañando a las Leyes Nuevas y que se encontró con que el obispo de Lima era encomendero, en contradicción con las tesis defendidas por Las Casas en España y con su propio cargo de Protector de Indios. Por otra parte, Solano no pudo trasladarse a Cusco a su llegada al Perú para tomar posesión de su obispado, debido a la movilización de la tropas de G. Pizarro y al ambiente reinante en la colonia. Y, en relación con ello, merece destacarse cómo fray Jerónimo, cuando fue a consagrar al obispo de Cusco en Lima, esperó a que llegara a la ciudad G. Pizarro, con objeto de que pudiese ganar el jubileo que había concedido el Papa con esta ocasión (Vargas Ugarte, 1953-1960, vol. I: 253). Esto refuerza la tesis de que las relaciones entre el obispo de Lima y G. Pizarro no eran del todo malas, lo cual no debió ser visto con buenos ojos por fray Juan de Solano que había llegado acompañando al virrey Núñez de Vela.

---

12. Se utiliza el término en el sentido arcaico de "bienes, propiedades, negocios" y no en el sentido moderno de "tierras agrícolas de propiedad privada" (N. del comp.).

13. S.M. a Fray J. Solano, Guadalajara, 21 sept. 1546 (en Lissón Chaves, ed. 1943-1947, vol. I, n.º 4: 150-l; AGI, Lima 566, lib. 5, f. 237).

Además de estas cuestiones, como se ha adelantado, estaba la no menos importante de los diezmos. De entrada, la diócesis del Cusco era mucho más rica que la de Lima en este sentido, por ser más abundantemente poblada y por producirse en ella un cultivo de tanto valor como era la coca, que pagaba diezmo. Pronto Loaysa iba a mostrar gran preocupación con los de la antigua capital del Tawantinsuyo. Y el hecho es que, desde su creación, el distrito de Lima era pobre para las aspiraciones que probablemente traía fray Jerónimo de España. Inicialmente, al erigirse el obispado, el rey había ayudado al sustento de la nueva iglesia con una limosna de 3 000 pesos y los dos novenos reales durante seis años. En aquellos momentos, en 1543, los diezmos de la Iglesia de Lima apenas superaban otros 3 000 pesos, y la suma del conjunto debió parecer corta a Loaysa. Hacia 1546 los diezmos del obispado eran ya de 6 400 pesos pero, en 1548-49, cuando cesó la ayuda real, los ingresos oficiales de la que por entonces pasó a ser archidiócesis seguían siendo escasos. Así al menos le parecía al arzobispo, quien lo transmitía al monarca en febrero de 1549 manifestando que, hasta entonces, los diezmos no habían subido ningún año de 8 000 pesos y que en el corriente no llegarían a 11 000 (Lissón Chaves, ed. 1943-1947, vol. I, n.º 4: 134-5 y 161). Loaysa se lamentaba de que con la cuarta parte correspondiente al prelado no podía "moderadamente sustentarse y representar alguna más autoridad que siendo obispo" y, además, se sentía agraviado frente al caso del Cusco –perspectiva que no puede perderse– cuyos diezmos "estuvieron al año pasado en treynta y quatro mill pesos y este año estan en mas de cinquenta y cinco mill pesos, Vuestra Magestad sera servido de mandar y proveer como mas convenga al servicio de dios nuestro señor y... en onrra y alguna mas autoridad desta iglesia".[14]

Curiosamente, junto a la queja por sus cortos ingresos –entre los que no mencionaba la renta de su encomienda en Huancayo–, Loaysa presentaba al rey la primera de una serie de solicitudes de permiso para poderse trasladar a la Península, sin contar con el viaje que emprendió en diciembre de 1546 como procurador de Gonzalo Pizarro. Ahora, en 1549, alegaba que ya tenía 50 años, que hacía seis años que estaba en el Perú y que había servido con muchos trabajos y gastos a Dios y al rey, sobre todo

14. J. de Loaysa al Consejo de Indias. Lima, 3 de febrero 1549 (en Lissón Chaves, ed. 1943-1947, vol. I, n.º 4: 171 y ss.; AGI, Patronato 192, n. 1, R. 55). Nada de esto tiene en cuenta M. Olmedo al hablar de la petición de encomienda por Loaysa.

después de que comenzaron las revueltas. Sin embargo, ni la edad parecía tan avanzada –Loaysa murió en activo, un cuarto de siglo después, en 1575–, ni el tiempo que llevaba en Lima era excesivo, ni los gastos que decía haber realizado se comprendían bien si sus ingresos eran tan cortos como afirmaba. Es aventurado asegurar que su deseo de regresar a la Península estuviera relacionado con sus demandas en el terreno material, pero no deja de ser significativa la simultánea advertencia que hacía al rey fray Domingo de Santo Tomás, compañero de orden de Loaysa, en julio de 1550. Es necesario recordar que, en febrero del mismo año, la partida de fray Jerónimo hacia España parecía inminente, llegando a saberse en Lima incluso en qué navío iba embarcar.[15] En julio escribía fray D. de Santo Tomás

> También a hecho y hace y hara, mientras no se remediare, muy gran daño para esta tierra y para la conservación della y de los naturales que todos los que aca vienen comunmente asi perlados como gouernadores... vienen y estan prestado para solo aprovecharse de la pobre tierra, para poder volver a españa rricos... Que zelo tendra el perlado y el cura y el fraile que cada dia llora por españa...[16]

La coincidencia del comentario de fray D. de Santo Tomás con las solicitudes de Loaysa hace al menos sospechar cuáles podían ser los motivos de este último para querer regresar a España. No deja de ser paradójico que, años más tarde, cuando era rico y había decidido quedarse definitivamente en Perú, fuera el propio Loaysa quien criticara a los clérigos que solo buscaban enriquecerse rápidamente y regresar a la Península (Vargas Ugarte, 1953-1960, vol. I: 128).

Por otra parte, merece comentarse el hecho de que la observación de fray D. de Santo Tomás tenía lugar cuando este estaba comenzando a modificar su actitud en relación con la encomienda y los indios, precisamente poco después del regreso de nuevo a España de B. de Las Casas, tras la experiencia de Guatemala, y de su replanteamiento de los problemas relativos a la encomienda. Quizás solo tres años antes, fray Domingo no hubiese hecho el mismo tipo de comentario cuando, como representante del convento de su orden en Lima, luchaba como un encomendero más

15. Juicio entre D. Pedro Puertocarrero y M. de Escobar, su mujer, con el arzobispo fray Jerónimo de Loaysa (AGI, Justicia 397, f. 178).

16. Fray Domingo de Santo Tomás a S.M. Lima, l de julio 1550 (en Lissón Chaves, ed. 1943-1947, vol. I, n.º 4: 193-4; AGI, Lima 116, lib. 6, f. 246).

por el control de cierto cacique y sus indios, por entender que correspondían a la encomienda que había concedido a los dominicos nada menos que el rebelde Gonzalo Pizarro.[17] He aquí un nuevo ejemplo de que las imágenes que, con frecuencia, se utilizan sobre individuos o grupos en la colonia son excesivamente esquemáticas y es necesario matizarlas a la luz del contexto de relaciones y acontecimientos que no son suficientemente conocidos.

4. Pero regresemos a Jerónimo de Loaysa quien, además de interesarse por los diezmos de su diócesis, parece lógico que, siendo encomendero desde muy temprano, tuviera que preocuparse al menos por la comercialización de sus tributos y de la realización de su renta. No disponemos de datos que reflejen actividades económicas del obispo hasta diciembre de 1546, cuando partió con destino a España adonde, por cierto, no llegaría. Pero, con posterioridad a su regreso desde Panamá, acompañando a La Gasca, sus actuaciones económicas son bien patentes. Hacia fines de la década de 1540 –sin que conste si dejó ni cuándo la encomienda de Huancayo–, recibió de La Gasca una nueva encomienda dando lugar a un proceso que se comentará más adelante con detalle. Por los mismos años es conocido igualmente que era propietario de diversas casas en la capital del virreinato; siendo ya Lima una ciudad en franco crecimiento, la propiedad inmobiliaria proporcionaba una de la rentas más seguras de que podía disponerse.[18]

En agosto de 1549 Loaysa, que tenía ciertos negocios con el mercader Luis de Baeza, le otorgó poder para cobrar por él 230 pesos, cantidad en que le era deudor. Por su parte, en las mismas fechas, el propio Baeza otorgaba poder al arzobispo y a un tal Juan de Grajales para que pudiera cobrar 160 pesos por otros tantos que le habían prestado (AGN Protocolos 64). Este tipo de operaciones, de cantidades no muy importantes,

17. AGN, Protocolos 154. En 31 de enero 1547 el convento de los dominicos de Lima, y en su nombre fray Domingo de Sto. Tomás, mantenía un contencioso con el capitán Rui Barba Cabeza de Vaca en relación con un cacique Caxa y sus indios, próximos a Chancay, que habían sido canjeados por ambos, después de que Gonzalo Pizarro hubiera otorgado al monasterio de dicha orden una encomienda. En 1539 Francisco Pizarro ya había concedido a la orden una "estancia" cerca del pueblo de Aucallama, en el valle de Chancay. Ver Vargas Ugarte, 1953-1960, vol. I, pág. 205.

18. Escritura de capellanía en el Hospital y donación de casas (AGN, Protocolos 9). El mismo arzobispo afirmaba la seguridad de la renta. Ver fray Jerónimo de Loaysa a S.M. Lima, 24 de julio 1549 (Lissón Chaves, ed. 1943-1947, vol. I, n.º 4: 171).

pudieran llegar a considerarse relativamente normales en una economía como la de estos años en la colonia, con escasa población europea y en la que, antes o después, se contraían deudas o se cobraban cantidades de pequeñas ventas. Pero, como se podrá comprobar, el papel económico de Loaysa no se limitaba a estas operaciones de escasa envergadura; sin olvidar que se beneficiaba del tributo de la encomienda de Huancayo cuyo importe, aunque desconocido, no debía ser despreciable.

En 1550, cuando los diezmos del arzobispado ascendían ya a 18 700 pesos (AGN Protocolos 64), el arzobispo iba a embarcarse de nuevo para España, quizás a causa de la impopular situación en que quedó en el Perú tras el anuncio del último repartimiento de La Gasca. En esta ocasión Loaysa iba a repetir la experiencia que ya tuviera con Pedro de La Gasca: encontrarse en Panamá –como antes lo había hecho con el Presidente– ahora con el nuevo virrey Dn. Antonio de Mendoza, quien le convenció para que regresara a Lima acompañándole, quizás asegurándole un amparo político. Lo cierto es que, lo mismo que con La Gasca, Loaysa se convirtió en hombre de confianza del nuevo virrey y de su hijo, Dn. Francisco, quienes le otorgaron en diversas ocasiones poderes para solucionar sus negocios.[19]

De regreso a Lima con quien podríamos calificar de cómplice político, la actividad económica de Loaysa se multiplica si cabe. El arzobispo aparece decididamente involucrado en negocios mercantiles a gran escala y, en 1551, adquirió en 1.150 pesos de oro un navío propiedad de un tal Juan Gaitán, vecino de México, que hacía el comercio con el virreinato del Perú desde el puerto de Huatulco y en cuyo nombre actuaba, precisamente, Gil Ramírez Dávalos, mayordomo del virrey D. Antonio de Mendoza (AGN, Protocolos 160). Por otra parte, el prelado tenía estrechas relaciones con importantes hombres de negocios en Tierra Firme, como Luis de la Peña o Juan Gómez de Anaya. Este último había otorgado poder a fray Jerónimo para que pudiese tomar posesión por él de determinados indios que se le habían concedido, poner mayordomo y cobrar tributos, así como saldar las cuentas de sus negocios, mientras que seguía siendo Protector de Indios (AGN, Protocolos 160).

19. Por ejemplo, en 1556, cuando D. Francisco de Mendoza le facultó para elegir por él repartimientos y ocuparse de la administración de sus bienes. AGN, Protocolos 123 y Protocolos 125.

De algún tiempo más tarde, enero de 1555, se conoce una transacción efectuada por fray Jerónimo junto al mercader Alonso Pérez de Valenzuela vendiendo a un tal Juan López de Alarcón, natural de Trujillo, seis machos de harria, una mula y dos negros por un precio de 2 400 pesos. De esta escritura de venta se deduce que, o bien Pérez de Valenzuela y Loaysa formaban compañía, o bien se trataba de propiedades del arzobispo y el mercader figuraba solo como su administrador en el trato. En cualquier caso, lo que queda claro es que Loaysa disponía de animales de carga y esclavos con los que tomaba parte en el comercio de la colonia. Para esta fecha el arzobispo seguía siendo encomendero, como se comentará, por lo que su actividad puede considerarse normal al tener que negociar en el mercado los tributos de la encomienda (AGN Protocolos 64).

La coyuntura de comienzos de la década de 1550, tras la victoria de La Gasca sobre G. Pizarro, si bien no supuso una derrota abierta y definitiva de los grupos de poder económico rebeldes al proyecto de colonización adoptado por la corona, sí marcó suficientemente la marcha de la vida colonial como para exigir una "puesta al día" después de los graves enfrentamientos que la habían sacudido. Por fin parecía haber llegado la hora de pensar y planificar sobre algo supuestamente tan importante como era la cristianización de los indígenas y, relacionado con ello, preocuparse por su conservación, al menos para poder convertirlos. Este fue el momento para tomar una serie de decisiones trascendentes en este sentido como fueron convocar el I Concilio de Lima, o fundar el Hospital en Lima para cuidar a algunos de la "mucha cántidad de yndios" que, según fray Domingo de Santo Tomás, morían al año en la ciudad, muchos de los cuales "se quedaban sin enterrar por los muladares y los comían los perros" (Lissón Chaves, ed. 1943-1947, vol. I, n.º 4: 206).[20]

Sin embargo, aunque la acción pastoral parece que se activó en estos años, se diría que el arzobispo no perdía ocasión para incrementar sus rentas. Algún dato menor pudiera no ser significativo, como el hecho de que un albañil, Juan Fernández, reclamase en su testamento 150 pesos que el arzobispo le debía desde hacía dos años, por ocho meses de trabajo en plantar, labrar y cultivar la huerta que tenía en su chacra, así como por

20. Acerca de la creación del Hospital de Indios y su gestión económica inicial, vid. AGN Protocolos, 64.

ciertas obras de albañilería (AGN Protocolos 160, 28 octubre 1551).[21] Pero otras operaciones eran de mayor envergadura y mucho más rentables. En 1559 fray Jerónimo de Loaysa prestó 4 000 pesos de plata marcada y ensayada, en 17 barras, al importante mercader Francisco de Burgos quien, a cambio, escrituró un censo de 400 pesos al año, sobre todas las casas y tiendas que tenía en la ciudad en favor del prelado.[22] En años posteriores el arzobispo siguió beneficiándose de otras operaciones de censos y donaciones, tanto de españoles como de indios, que pasaron a engrosar su manifiesta riqueza y su capacidad mercantil y financiera.[23]

Como señalamos, no es el objetivo de estas páginas escribir una biografía del primer obispo-arzobispo de Lima. Los hechos expuestos y los que a continuación se comentarán, acerca de la obtención de su segunda encomienda, simplemente ayudan a entender la profunda implicación de Loaysa y de la Iglesia en el proceso de dominación colonial. Los acontecimientos que marcaron el protagonismo del prelado en la rebelión de F. Hernández Girón, sus relaciones con la Audiencia de Lima o con el virrey Francisco de Toledo y, en definitiva, la evolución de su papel político puede entenderse mejor a la luz de estos datos que podrán ser completados en futuras investigaciones.

* * * * *

II.

5. Tras la muerte de Blasco Núñez de Vela, fray Jerónimo de Loaysa aceptó la comisión del rebelde Gonzalo Pizarro para viajar a España, con el objetivo de intentar conseguir que el rey modificase las Leyes Nuevas y lo confirmase como Gobernador del Perú. Esta acción significaba un cierto alineamiento con el nuevo vencedor en la colonia, hasta el punto de admitir ser su valedor ante el rey. Es difícil imaginar que el obispo fuese obligado, puesto que este papel ya lo había desempeñado ante el

21. El arzobispo tenía "una casa huerta junto a la ciudad" (vid. Lissón Chaves, ed. 1943-1947, vol. I, n.° 4: 212).

22. AGN, Real Audiencia, legajo 5, cuaderno 30 (julio 1559) y Protocolos 123.

23. Ver algunos censos de españoles en su favor en AGN Protocolos 124 (1564). Por otra parte, en 1569, Loaysa se benefició del producto de la venta de una viña perteneciente al cacique D. García Nazca, quien se la dejó en su testamento. Ver AGN Derecho Indígena 31, c. 616.

virrey a la llegada de éste a Lima. Con 2 000 pesos entregados por Pizarro para su gestión, salió Loaysa de Lima en octubre de 1546 con destino a la Península.[24]

Pero llegado a Panamá, Loaysa se encontró con el Presidente La Gasca que llegaba desde España para sofocar la rebelión. Tras conversar detenidamente con él, el arzobispo decidió abandonar la misión encomendada por Pizarro y colocarse de nuevo en el bando del poder real acompañando a La Gasca, convencido por lo demás de que solo era posible acabar con el problema de la rebelión con las armas. ¿Qué fue lo que hizo cambiar de parecer a Loaysa? ¿Simplemente el deseo de colaborar con la autoridad real –por cierto violentamente–, en un estilo nada acorde con el carácter conciliador que se le ha pretendido adjudicar?[25] Como ya se dijo, Loaysa no estaba satisfecho con el nivel de rentas de su diócesis y, consiguientemente, de sus ingresos. Esto le llevaría a pedir su traslado a España poco después. ¿Resultaría arriesgado pensar que en Panamá La Gasca pudo haber prometido al obispo algún suplemento en sus rentas a cambio de que regresase con él a la colonia y le prestara la ayuda que suponía su buen conocimiento de la situación? Sea como fuere, el hecho es que el prelado regresó al Perú y acompañó al Presidente hasta la derrota militar de G. Pizarro. Inmediatamente después La Gasca se reunió con Loaysa, como principal asesor, para intentar apaciguar a los exaltados colonos, intentado satisfacer sus exigencias de control de la mayor riqueza colonial: los indios.

El papel de ambos en la organización del repartimiento de Guainarima (agosto de 1548) fue muy polémico y no tuvo como consecuencia el resultado que habría sido lógico esperar: el castigo de los que habían seguido la rebelión de Pizarro y el premio, con encomiendas, a quienes habían permanecido fieles a la corona. Los intereses creados y el temor a provocar nuevas rebeliones fueron demasiado fuertes y llevaron al Presidente a contemporizar, tratando de contentar a todos cuantos pudieran

24. La interpretación de que aceptó la gestión como subterfugio para poder salir de Lima es forzada y producto de la versión de la historia realizada por el bando vencedor tras la derrota de G. Pizarro. El tono de las cartas intercambiadas entre J. de Loaysa y G. Pizarro, después de la salida de Lima no ayuda a mantenerla. Ver Pérez de Tudela (1964, vol. II: 41 y 152-3). Para una aceptación acrítica de dicha versión, ver los trabajos citados de M. Olmedo y contrastarla con el estudio de J. Pérez de Tudela (1963).

25. Además, no olvidar que tomó parte activa en acciones militares contra F. Hernández Girón –para esto su edad avanzada no fue un obstáculo–, en una actuación nada pacífica.

ocasionar disturbios, produciendo finalmente muchos descontentos. No fueron pocas las personas que habían tomado parte en el levantamiento contra la corona y que obtuvieron o siguieron ostentando buenas encomiendas después de Guainarima, y viceversa.[26] Pero no toca aquí efectuar una valoración de la tarea desempeñada por La Gasca y Loaysa, ni de su significado como reflejo de la relación de fuerzas existentes en la colonia y con la política emanada desde la corte. Lo que se trata de destacar es que la participación del arzobispo en el reparto de las encomiendas no fue en absoluto desinteresada sino todo lo contrario, ya que él mismo resultó beneficiado con una en el distrito de la ciudad de Lima.[27] Si acumuló ésta última a la que ya tenía en Huancayo es algo que no podemos asegurar; cabe la posibilidad de que para estas fechas hubiese perdido la primera. En todo caso, el acceso de Loaysa a esta nueva encomienda, como en el caso anterior, tampoco estuvo exento de complicaciones, que merecen ser comentadas para poder precisar la posición del arzobispo en el contexto de los acontecimientos.

Hacia principios de 1549 el presidente La Gasca se disponía a hacer público el resultado del nuevo repartimiento de las encomiendas en el Perú. El trabajo de redistribución de los indios se había prolongado durante casi seis meses a lo largo de 1548 y, durante las deliberaciones, pese a que La Gasca y Loaysa se habían retirado a las afueras de Cusco para que fuesen secretas, se produjeron contactos y negociaciones de particulares con ambos en el intento de conseguir al final un buen lote de indios. Los preparativos del reparto, por tanto, no tuvieron lugar en las condiciones de aislamiento y retiro que usualmente han descrito los historiadores.

Entre las muchas personas que enviaron recados al Presidente, directamente o a través del arzobispo, estaba D. Pedro Portocarrero, casado con Dña. María de Escobar. Portocarrero tenía con anterioridad al reparto de Guainarima ciertos indios encomendados en Chumbivilcas, no lejos del Cusco, por algunos servicios prestados durante la conquista. Por su parte, su mujer, que había estado casada previamente con Martín de Estete

26. Cf. Los informes de Luis Lara, Juan Sánchez y Alonso de Montemayor sobre el asunto en AGI, Lima 118.

27. Toda la información referente a la obtención de su segunda encomienda procede del pleito entre Dn. Pedro Portocarrero y María Escobar, su mujer, con el arzobispo, en AGI, Justicia 397.

y con Francisco de Chaves, conquistadores ambos con Pizarro, había heredado de sus maridos sendos repartos en Yauyos y en Lurigancho, en términos de la ciudad de Lima. Según la legislación, el matrimonio no podía conservar las encomiendas de ambos cónyuges, por lo que en el nuevo repartimiento debía desprenderse de una de ellas. Pero la misma legislación les concedía el derecho de disponer de 90 días de plazo para decidirse a elegir cuál de ellas querían retener.

Durante el retiro de La Gasca en Guainarima, Portocarrero se dirigió por escrito en varias ocasiones al Presidente, así como al propio Loaysa, para hacerles saber que su deseo era recibir preferentemente determinados indios en Cusco junto con los cuales aceptaría ser nombrado vecino de la ciudad, manifestándoles que, de otra forma, no le interesaba permanecer en ella.

Según Portocarrero, La Gasca lo tranquilizó asegurándole que le otorgaría la mejor encomienda que vacase en la tierra, siempre que a cambio no pidiese los indios que tenía su esposa en Yauyos y Lurigancho y, así, se abstuvo de continuar sus peticiones satisfecho con las promesas de La Gasca. Si esta declaración de Portocarrero era cierta podría estarse preparando ya, por otoño de 1548, la encomienda para el arzobispo Loaysa.

Desde primavera de 1548 hasta comienzos de 1549 en que llegó a Lima, P. Portocarrero estuvo al parecer en paradero desconocido durante algunos meses en su traslado desde Cusco a la capital, quizás en un intento de ganar tiempo antes de que La Gasca pudiera obligarle a elegir encomienda, con lo que seguía beneficiándose del tributo de ambas: la suya en Cusco y la de su mujer, cerca de la capital. Sin embargo, hacia febrero, una vez en Lima, Portocarrero tuvo conocimiento de la nueva distribución de encomiendas realizada por La Gasca y supo que los indios de Dña. María habían sido concedidos al arzobispo. Este, en principio y según las propias declaraciones del contrariado D. Portocarrero afirmaba que Loaysa le insistió en que aceptase los indios que se le habían adjudicado porque, en caso contrario, al mismo arzobispo le darían los indios que él tenía en Cusco. Lo cual le mantuvo indeciso durante un tiempo entre aceptar lo recibido o tratar de mejorarlo con algunos indios suplementarios. Loaysa, por su parte, declaraba que cuando Portocarrero supo qué indios le habían correspondido, inicialmente no los aceptó, pero después intentó mejorar el lote llegando a pedirle al mismo Loaysa que le

gestionara ante el Presidente la concesión de los de un tal Sanvitores, que acababa de morir. De ello dedujo el arzobispo, quizás algo precipitado e interesadamente, que finalmente Portocarrero quería quedarse con los indios del Cusco. En cualquier caso, hacia julio del mismo 1549, Portocarrero se decidió a iniciar un pleito ante la Audiencia de Lima contra el arzobispo por posesión ilegal de los indios de Yauyos y Lurigancho otorgados por La Gasca y para exigir que se cumpliera la ley, que le permitía elegir entre las dos encomiendas habidas por los cónyuges en el matrimonio.

Al margen del desarrollo de los hechos, otros aspectos de la historia merecen el mismo interés: de un lado, la base de la disputa por los diferentes indios que era, lógicamente, su rentabilidad económica; por otra parte, y relacionando con ello, la composición de la tasa de la encomienda adjudicada al arzobispo. En cuanto al primero de estos puntos, cada parte procuró resaltar ante la justicia, en el pleito, las ventajas y los inconvenientes de la solución a que debía conformarse, según sus intereses. Así, por ejemplo, en octubre de 1549, Portocarrero destacaba la escasa coca que daban por mita algunos de los indios que le había adjudicado La Gasca, los que anteriormente habían pertenecido a un tal Monzón: de 12 a 15 cestos que, a razón de 8 a 9 pesos, significaban de 95 a 130 pesos. Frente a ello, ponía énfasis en que el arzobispo estaba cobrando los frutos y réditos de los indios de Dña. María de Escobar cuyos tributos valoraba aproximadamente en 12 000 pesos anuales.

Loaysa, por su parte, no desmentía tales afirmaciones pero señalaba que P. Portocarrero le había comunicado que "los indios que tenía en Lima" –debe entenderse que se refería a los de su esposa– le entregaban 4.500 pesos de tributo que los sacaban trabajando en la ciudad, pero que habiendo de tasarlos y mandarles que no se alquilasen, como se esperaba que sucediera durante el mandato de La Gasca, sería muy poco el provecho y tributo que le podrían dar. Este era el temor de muchos encomenderos ante los efectos de la prohibición de utilizar libremente la fuerza de trabajo personal de los indios. Por el contrario, siempre según Loaysa, Portocarrero le había hecho saber que, de los indios que tenía en Cusco –los de Chumbivilcas–, una parcialidad le daba cada domingo 150 pesos en oro y la otra 70, además del ganado y otros aprovechamientos y que, por todo ello, prefería los indios del Cusco.

Evidentemente, el arzobispo participaba de los cálculos sobre la rentabilidad de los indios de las encomiendas, con especulaciones sobre las consecuencias del futuro político. La evaluación de los beneficios de Loaysa realizada por Portocarrero no parece exagerada si se considera la composición de la tasa de los indios concedidos por La Gasca (ver apéndice I), aunque es difícil calcular los precios en el mercado de algunos de los artículos.

Como era normal en las tasas contemporáneas, el tributo comprendía cantidades de oro y plata, mercancías varias con destino al consumo del encomendero pero también al mercado, y fuerza de trabajo para la agricultura o el servicio en la ciudad. La presencia de cantidades considerables de trigo o el mandato de que los indios criasen cerdos no eran nada nuevo para estas fechas y ya existían tales productos en tasas de varios años antes en diversos rincones del Perú.

Pese a que J. de Loaysa aseguró en el pleito que su actitud en febrero había sido conciliadora, su disposición durante el desarrollo del proceso a través de su procurador, Juan de Arrendolaça, fue, más que firme, hasta agresiva en términos legales. Por una parte, para debilitar la base jurídica de la parte demandante, cuestionó que María de Escobar hubiera poseído legal y verdaderamente las encomiendas de sus maridos difuntos, lo cual fue contestado de forma contundente por esta última mostrando las confirmaciones hechas por Vaca de Castro en su favor, tanto de los indios Yauyos, como de los de Lurigancho. En el mismo sentido, el mismo Loaysa dirigió una velada y sospechosa alusión al vínculo matrimonial de Portocarrero y Escobar cuando declaró que "no los vio casar... aunque los tiene por casados y hacen vida maridable". Por último, en la línea de sostener que Portocarrero se había conformado de hecho con los indios que se le habían otorgado en Cusco, hizo declarar al administrador de Portocarrero en aquella ciudad si era cierto que estaban siendo enviadas cuadrillas de los nuevos indios de la encomienda a trabajar a las minas de Potosí, como hacían normalmente por entonces, y aun anteriormente, los encomenderos en las minas de la región.

Los ataques de Loaysa no impidieron, de todos modos, que se proveyera conceder a Portocarrero el plazo legal de 90 días para elegir encomienda, a partir del 30 de julio de 1549.[28] Sin embargo, en febrero de 1550

28. En este punto existen dificultades para fijar las fechas. Esta provisión fue comunicada al arzobispo en presencia de fray Domingo de Santo Tomás, entre otras personas.

el pleito continuaba abierto y ya por entonces debía estarse discutiendo si el proceso podía terminarse y sentenciarse en la Audiencia de Lima, o si debería ser remitido al Consejo de Indias. Antes de resolverse este crucial asunto, Loaysa decidió tomar posesión formal de la encomienda que La Gasca le había concedido, trámite que aún no se había cubierto. El acto de entregar la mano de los curacas encomendados a la mano del nuevo encomendero tuvo lugar los días 8 y 17 de febrero por el Ldo. Cianca, de la Real Audiencia, en casa del mismo arzobispo y en presencia de los ya conocidos Baltasar de Loaysa y Alonso Pérez de Valenzuela.

A fines del mismo mes de febrero de 1550, la Real Audiencia, finalmente, se pronunció en el sentido de decidirse a ver y terminar el proceso en su tribunal. Pero esta determinación fue inmediatamente contestada por el procurador de Loaysa, alegando diversas razones por las que solicitaba que la causa fuera enviada a la Península para su vista en el Consejo. Obviamente es de suponer que el arzobispo confiaba en que sería mejor tratado por los miembros del Consejo de Indias –pese a que su tío García de Loaysa ya no era su Presidente– que por la Audiencia de Lima con la que mantenía algunas diferencias. El hecho es que, a pesar de las numerosas y enérgicas protestas subsiguientes de P. Portocarrero que prefería que el caso se resolviera en Lima, la Audiencia modificó su decisión inicial y la causa fue remitida a España, aunque solo en octubre de 1551. Una vez los autos en el Consejo, Loaysa no compareció a mantener su derecho, por lo que fue acusada su rebeldía, quedando en tal estado el caso en abril de 1553. A pesar de que ya hacía tiempo que la corona había legislado prohibiendo que personas eclesiásticas tuvieran encomiendas, J. de Loaysa la había recibido precisamente del Presidente La Gasca y, además, no parece que fuese desposeído de ella, aunque no se puede precisar en qué fecha dejó de disfrutarla.

6. Fray Jerónimo de Loaysa fue encomendero dos veces en Perú y tuvo que pugnar duramente para lograrlo. Sobre todo a partir de este hecho, Loaysa participó activamente en la economía colonial, mantuvo relación con importantes mercaderes a través de la cual debió realizar la renta de sus encomiendas, poseyó casas en Lima y, con todo ello, se situó en el sector social que desde la conquista ejerció más eficazmente el dominio

colonial, mediante el control de medios de producción, captación de renta de encomiendas y participación en negocios mercantiles.

Añadido a lo anterior, Loaysa ostentaba su destacada posición pastoral en la Iglesia y, en este terreno, llevó a cabo una acción, sobre todo desde 1550, que es mejor conocida pero que conviene revisar a partir de la realidad expresada. Unido a todo ello y sin perder de vista sus importantes vínculos en la corte, fray Jerónimo jugó un sobresaliente papel político, no exento de contradicciones. La combinación del poder económico con la activa función ideológica y la destacada posición social que se daba en muchos dignatarios eclesiásticos –y Loaysa es un buen ejemplo de ello– hizo de ellos representantes excepcionales de las clases dominantes de la sociedad colonial.

El hecho de que fray Jerónimo, siendo dominico, fuese encomendero dos veces –primero, en los años en que las tasas no estaban fijadas legalmente y, después, cuando por fin se ajustaron conforme a la ley– merece un comentario especial. Aunque pueda parecer algo elemental, hay que constatar que, entre los dominicos, las posiciones con relación a las encomiendas no eran homogéneas. En un momento inicial y hasta después de promulgadas las Leyes Nuevas en pleno gobierno rebelde de Gonzalo Pizarro, no solo Loaysa sino también el convento de la Orden de Predicadores en Lima, con fray Domingo de Santo Tomás a la cabeza, disfrutaban de encomiendas sin tasas reguladas. Poco más tarde, éste último modificó su posición inicial y, si no se enfrentó abiertamente a la encomienda, como mal menor se contentaba con que en aquella tierra tan desordenada

> … es harto para esta pobre gente, aunque den mucho, que lo que dieren sea en razón y en quenta (porque hasta agora no a auido mas regla ni medida en los tributos que a esta pobre gente se le pide que la voluntad deshordenada y cobdiciosa del encomendero, por manera que si les pedian mill, mill dauan y si ciento, ciento, y sobre esto quemaban a los caciques y los echaban a perros y otros muchos malos tratamientos, y les quitaban el señorio y mando y lo daban a quien les parecia que seria buen verdugo de los pobres yndios para cumplir su voluntad y cobdicia deshordenada (Lissón Chaves, ed. 1963, vol. I, n.º 4: 192).

Como queda dicho, Loaysa fue encomendero de las dos modalidades, pero tan destacable como esto fue el hecho de que, después de concederle la encomienda, La Gasca lo nombrase uno de los visitadores del terri-

torio de la Audiencia para tasar los tributos. Como encomendero que era, Loaysa era obviamente parte interesada en la labor que se le encomendó y es de suponer que difícilmente podría fijar para encomiendas ajenas niveles de tributos más bajos del que se había aplicado a la suya, a menos que quisiera ser acusado por los demás encomenderos de resultar beneficiado en relación con ellos. De hecho, y quizás como consecuencia de esta circunstancia, las tasas que se fueron fijando en estas visitas no parecían precisamente bajas a fray D. de Santo Tomás quien, por el contrario, afirmaba: "… a mi juicio van muy largas las tasas, mucho mas de lo que devian..." (Lissón Chaves, ed. 1943-1947, vol. I, n.º 4: 192).

En definitiva, sirvan estas breves páginas para reforzar el hecho, ya conocido, de que el fenómeno colonial impregnaba a personas e instituciones y que las versiones idealizadas de algunas de ellas pecan, cuando menos, de una ingenuidad digna de mejor causa.

Apéndice I[29]

Tasación de tributos de los indios Yauyos y de Lurigancho y de Tantacaxa que están encomendados al arzobispo (Tasa de 2 de febrero de 1549).

Que den los indios de la sierra en oro y plata 3.500 pesos al año en dos mitades en casa del encomendero.

Que den los indios serranos 300 ovejas al año.

Que den los indios serranos 300 fanegas de trigo y 400 fanegas de maíz al año puestas en esta ciudad por sus mitas.

Que den 200 piezas de ropa, que no de paño de pared ni cojines.

Que den de alpargatas, jáquimas y cabestros y lo demás que se hace de cabuya, lo que buenamente fuere menester y moderado, porque esto es cosa sin costa y que se cría en su tierra.

Que críen en su tierra puercos y aves y otros ganados, los que se le dieren siendo sin perjuicio.

Que den madera y magüis los que fueren menester para la casa de su encomendero y reparo de ella.

Que sirvan de mita en esta ciudad el invierno, que se entienda desde principio de mayo a fin de noviembre que se vuelvan a sus tierras, 30 ó 40

29. Archivo General de Indias, Justicia 397.

ordinarios que se truequen yéndose unos y volviéndose otros y que éstos, con algunos más si fuere menester, siembren una chacra de trigo de ocho fanegas y otra de maíz de ocho fanegas, y porque el trigo se viene a coger en verano, mando la coja el encomendero y no los indios.

Por razón del servicio que estos indios han de hacer al encomendero en invierno, es obligado de quitarles del tributo del oro y plata los 500 pesos de oro, por manera que den 3.000 pesos por líquidos.

2°) Lo que han de dar los indios Yungas de Lurigancho y Tantacaxa es:

El cacique Don Francisco que manda los indios de Lurigancho se tasa en que siembre una chacra de 10 fanegas de maíz y la beneficie y coja.

Que dé aves y huevos y pescados del río y camarones, lo que pudiere.

Que dé en cada año 20 piezas de ropa de algodón para los yanaconas e indias y dos colchones de algodón.

Que den 10 pañizuelos de mesa.

Que guarde con sus indios algún ganado que el encomendero le diere.

Que dé dos o tres indios para la huerta.

Que dé 15 indios de mita en esta ciudad, ordinarios, para el servicio de casa que se renueven.

Don Juan, cacique de Tantacaxa, siembre en cada año una sementera de seis fanegas de maíz y trigo, tres de cada cosa, y lo beneficie y coja.

Que dé 10 piezas de ropa de algodón.

Que dé aves, huevos, pescados del río y camarones, lo que pudiere.

Que guarde algún ganado con sus indios.

Que dé dos indios para la huerta.

Que dé en esta ciudad diez indios de mita y sirvan ordinariamente, remudándose cuando les pareciere.

LA LENTA ESTRUCTURACIÓN DE LA IGLESIA 1551-1582*

Para sustentar esta tierra es menester que se conserven en ella los españoles porque sin ellos los indios se alzarían y volverían a sus idolatrías antiguas, y asimismo es necesario que se conserven los naturales pues para esto venimos a esta tierra y también porque sin ellos no se conservarían acá los españoles.

(F. Jerónimo de Loaysa y Prelados de Órdenes Religiosas. Lima, 8 de enero de 1567. Archivo General de Indias, Lima 300)

I

Es de sobras conocido que el periodo 1551-1582 en la historia de los Andes está marcado por dos fechas de gran importancia desde la perspectiva institucional de la Iglesia. En 1551 tuvo lugar el I Concilio Limense y en 1582 comenzaba a celebrarse el trascendental III Concilio. Pero las páginas que siguen no se ceñirán de manera rígida a los treinta años comprendidos entre estas fechas, sino que tomarán el periodo como referencia de una época clave en la que se continuaron poniendo las bases de lo que después fue el funcionamiento de la Iglesia colonial. No es fácil determinar un periodo de tiempo en el que se pueda decir que se estructuró institucionalmente la Iglesia Católica en los Andes porque se trató de un proceso continuo. Antes de 1550 ya se habían iniciado algunas impor-

* Escrito con Victoria Carmona y publicado originalmente en Fernando Armas, ed. *La construcción de la iglesia en los Andes.* Lima: PUCP, 1999, pp. 30-70.

tantes tendencias y, por otro lado, decisiones tomadas en 1582 tardarían incluso décadas en llevarse por completo a la práctica.

En otro sentido, la Iglesia fue una más de las instituciones trasladadas por los castellanos a la conquista de América, y tratar sobre cualquier aspecto de su desarrollo en tierras americanas obliga a tomar en consideración el conjunto de la realidad de la colonización. La Iglesia participó en la colonización de América como otro componente más, al servicio del proceso de conquista y de dominación colonial. Y, de este modo, la actuación de sus miembros, sus tomas de posiciones, etcétera, estuvieron permanentemente impregnadas de las contradicciones propias de la colonización.

Por todo ello, tiene interés regresar al punto de la institucionalización. Pese a reconocer la importancia de la legislación canónica y, con ella, de los treinta años que transcurrieron entre 1551 y 1582, no parece que lo exclusivamente importante sea guiarse por la celebración y publicación de las Actas de los Concilios para comprender el periodo. La "etapa de consolidación de las estructuras eclesiales"[1] no debe reducirse a una observación de lo que se iba reflejando en la legislación eclesiástica sino que, aprovechando el calificativo "lenta" de nuestro título, nos permitiremos ir más allá de la letra de la legislación para mirar a la realidad de los acontecimientos. Así se podrá entender que la estructuración institucional abarcaba y era condicionada por procesos de larga duración, y planteaba graves contradicciones que eran las que la hacían lenta y le daban carácter. Dicha lentitud procedía sin duda también de las características geográficas de los Andes y de la propia colonización, pero eran sobre todo las citadas contradicciones las que la hacían más difícil. Así, por ejemplo, el funcionamiento de algunas instituciones tardaba en estabilizarse, en normalizarse y se mantenían fuertes disputas entre sus miembros porque muchos de ellos, en lugar de ocuparse o guiar su vida al teórico objetivo de la Iglesia cumpliendo con las disposiciones establecidas para el funcionamiento institucional, discutían entre sí acerca del reparto de las rentas. De este modo, las páginas que siguen están guiadas por este punto de vista; se trata de mostrar, en suma, cómo la agenda del proceso de institucionalización estaba marcada por el curso de la colonización.

1. Esta expresión es la propuesta por Dammert Bellido (1996: 73-170).

El desarrollo del trabajo, con todo, toma como referencia los dos primeros Concilios Provinciales de Lima. Al I Concilio se llegará de la mano del primer arzobispo de Lima, fray Jerónimo de Loaysa, quien vivió prácticamente durante todo el periodo de este trabajo y fue una figura señera de la Iglesia temprana en el Perú. Un par de problemas claves durante las décadas de 1550 y 1560 conducen al II Concilio, que abre las puertas a los años de gobierno del virrey Francisco de Toledo y a los grandes cambios que se produjeron en la colonia, para quedar en vísperas del III Concilio de Lima.

II

Parece lógico admitir que la coyuntura vivida por el Perú durante buena parte de la década de 1540 fue difícil para la organización de cualquier institución. Pero, tratándose de la Iglesia, es necesario recordar que muchos de sus miembros no fueron sujetos pasivos de las alteraciones que se vivieron, sino que tomaron parte activa en ellas en defensa de sus intereses materiales y personales.

Así, a fines de los años 1540 el paso de Pedro de la Gasca por la colonia parecía que iba ayudar a tranquilizar el ambiente. Pero las tensiones sociales subsistieron en años posteriores a su partida porque, como es sabido, en los repartos de indios que realizó La Gasca tras la derrota de G. Pizarro, aquel no actuó con ecuanimidad; sufrió y cedió a las presiones de los intereses creados que ya existían en la colonia, y llegó a premiar a alguno de sus allegados, violando lo dispuesto en las Leyes Nuevas que supuestamente tenía que aplicar. Tal fue el caso del arzobispo de Lima Jerónimo de Loaysa, quien resultó beneficiado por La Gasca, en una operación muy discutida, con una nueva –porque ya tenía otra– encomienda de indios. La posición del arzobispo, dominico y encomendero era, en tanto que máxima figura de la Iglesia en el Perú, como poco, controvertida y además una referencia muy clara para el cúmulo de eclesiásticos que circulaban en estas primeras décadas por la colonia. Situaciones como esta no ayudaban a normalizar y estabilizar las instituciones eclesiásticas.

A pesar de que, ya en 1544, Loaysa –en defensa de sus intereses como encomendero– había intentado convencer al virrey Núñez de Vela para que no aplicara las Leyes Nuevas y a pesar de que había luchado judi-

cialmente por conseguir una segunda encomienda, en 1550 el arzobispo no era el tipo de encomendero duro y reticente a la tasación del tributo de los indios. Por el contrario, se permitía frases de distanciamiento con respecto a las tasas y afirmaba que "generalmente se hacen odiosas a los que han entendido en ellas (incluido él), y sería menester que se revisaran porque cosa tan general y confusa no se puede acertar de una vez a todas y, además, por haber sido la primera vez que se hace".[2] Se diría que ahora, a partir de 1549, cuando había que plasmar en un documento cuánto había que hacer pagar a los indios, a muchos les impresionaba. Por el contrario, hasta entonces, aunque las exigencias a los indios seguramente habían sido mayores, dado que la extracción de excedente por los encomenderos no se había tenido que cuantificar ni reflejarlo en un papel, no les había impresionado tanto.

En todo caso, algunas de las diferencias que el arzobispo Loaysa mantenía por estos años con el obispo de Cusco, la primera diócesis del Perú –el también dominico fray Juan Solano, quien había llegado a la colonia precisamente acompañando al virrey–, es probable que tuvieran su origen en las distintas posiciones personales de ambos en temas como la encomienda por ejemplo. Pero no era este el único motivo; estaba también el problema de los diezmos. Los de Cusco eran, con diferencia, superiores a los de Lima, y Loaysa mostró de forma reiterada su disconformidad ante este hecho a la Corona. Reclamó y obtuvo la titularidad de encomiendas para compensar la inferioridad de sus ingresos y, en un gesto verdaderamente inaudito que da idea de su obsesión y ambición, llegó a plasmar el asunto en las Actas del I Concilio de Lima (Vargas Ugarte, 1951-1954, tomo I, I Concilio, Constituciones de los naturales, número 21). En conjunto, la posición del arzobispo era reveladora de una determinada actitud de buena parte de la Iglesia que procuraba su beneficio en el juego colonial y que tenía en su persona un ejemplo a seguir.

Junto a esta realidad plagada de contradicciones que afectaba a la más alta institución que era el arzobispado, con la marcha de La Casca y una atenuación de las tensiones sociales se abría la posibilidad de hacer un alto en el camino y de intentar trazar unas directrices comunes que guiaran los pasos futuros de la vida de la Iglesia. De hecho, el arzobispo ya había intentado ejercer su papel rector de la Iglesia peruana en 1545 con unas

2. F. Jerónimo de Loaysa a S.M. Lima, 9 marzo 1551. AGI, Lima 300.

Instrucciones para la doctrina de los naturales.[3] Pero la agitación social y política de los años siguientes, en las que el mismo Loaysa fue sujeto activo, impidieron que estas *Instrucciones* fueran aplicadas. Hubo que esperar a comienzos de 1549 para que el arzobispo las revisara y corrigiese con el Presidente La Gasca, el obispo de Quito y el oidor Andrés Cianea. Es interesante señalar que estas *Instrucciones,* originalmente de 1545, contenían lo esencial de lo que dos años más tarde acordaría el I Concilio de Lima. Para convocarlo, Loaysa había escrito a los demás obispados sufragáneos (Nicaragua, Popayán, Quito) para que se reuniesen en Lima en abril o mayo de 1550, pero todos se excusaron y no acudió ninguno. Consciente de la importancia del encuentro volvió a convocarlos para la Pascua del 1551 en que por fin pudo comenzar la reunión.[4]

El I Concilio dedicó 40 constituciones a su sección dedicada a los naturales en las que se hacía un repaso de algunos de los asuntos que tenía planteados por entonces "el principal fin para que todos, en especial los eclesiásticos, venimos a estas partes: es la doctrina e conversion de los naturales a nuestra sancta fée catolica", en palabras de una de sus constituciones (Vargas Ugarte, 1951-1954, tomo I, I Concilio, Constituciones de los naturales, número 31). Quizás por la atención que habían tenido que prestar en años anteriores a otras cuestiones distintas de este "principal fin", los padres conciliares pasaron con cierta rapidez por un terreno tan importante para la Iglesia como era el de la administración de los sacramentos que eran tratados entre las constituciones 6 y 25, aunque en algunas de ellas se abordaban asuntos marginales, y, en cierto modo parece lógico, los sacramentos que más se tocaban eran el bautismo y el matrimonio. Desde la constitución número 28 a la 36 se revisaron un mínimo de aspectos relativos a las doctrinas de indios, destacando los referidos a lo que debían de percibir los curas y a la distribución de las doctrinas, tanto desde el punto de vista geográfico, como entre las órdenes religiosas y el clero secular, y por último, merece ser resaltada la importancia que se concedió al contenido de la enseñanza que había que transmitir a los naturales, a quienes de entrada se les consideraba "gente de poco entendimiento" (c.1) y, por si esto fuera insuficiente, se advertía que "habría que avisarles primero que muchas cosas que se les dirán no

3. Instrucción dada por f. J. de Loaysa para la doctrina de los naturales. Lima, 29 diciembre 1545. AGI, Lima 300.

4. Ver nota 2.

las podrán entender" (c. 38). El contenido específico de las *Instrucciones* de 1549 era recogido en el Concilio, y el conjunto de la doctrina se presentaba de una forma algo desordenada: primero en la constitución número 4 y, después, en las 37 a 39.

Por otra parte, a la sección de españoles en el Concilio se dedicaron 82 constituciones, pero más allá de que fueran el doble que las dedicadas a los naturales, había algunas diferencias que merecen destacarse. En primer lugar había un alto número de constituciones que trataban asuntos relativos a la liturgia, en los que se llegaba a descender a detalles muy precisos. Por otro lado, son de interés las constituciones destinadas a tratar las rentas eclesiásticas y sus repartos, tanto en el terreno de las parroquias (c. 21), como en el del pago de diezmos por eclesiásticos (c. 78), o como en el orden de la recaudación y distribución de diezmos en el seno del cabildo catedral. Por el contrario, algo común entre ambas secciones de indios y españoles es, como se señaló, un punto sorprendente de desorden en el tratamiento de algunos temas, que pareciera indicar un cierto descuido al revisar la versión final del Concilio. Así, por ejemplo, los mayordomos de las iglesias son tratados en las constituciones 30 y 85; los testamentos en las 48 y 72; o en la constitución 79 se trata de clérigos de pueblos de indios, lo que correspondería a la sección de naturales.

Sin duda son muchos los aspectos de la vida de la Iglesia recogidos en las Actas del Concilio, aunque fuesen breves como lo eran las del I de Lima, pero en estas páginas se elegirán dos de ellos para tratarlos con más detenimiento porque, al margen de ser objeto de atención en las Actas, afectaban a su vez de forma importante al proceso de institucionalización de la Iglesia, como habrá ocasión de comprobar. Estos aspectos elegidos son: los diezmos y las doctrinas de indios.

* * * * *

Hacia 1549-1550 se planteaba un gran debate en la Iglesia colonial en torno a los diezmos con diversos frentes en el asunto, algunos de los cuales tardarían mucho en cerrarse (ver Victoria Carmona Vergara 1989). Aunque no se haga aquí un análisis pormenorizado de todo lo que rodeaba a este problema, hay que atender mínimamente a la cuestión porque del diezmo dependían importantes procesos institucionales de

la Iglesia. Las preguntas claves eran, en primer lugar, cómo y quién tenía que pagar el diezmo y, en segundo término, cómo había que distribuirlo.

Ante todo estaban los indios que eran quienes sustentaban todo el entramado colonial. En relación con ellos, uno de los temas centrales del debate durante muchos años fue si los indios debían pagarlo o no, cuánto diezmo tenían que pagar y si lo tenían que pagar al margen del tributo que entregaran al encomendero. Ya en 1549, en las *Instrucciones* comentadas más arriba, f. J. de Loaysa, al tratar sobre diezmos y refiriéndose a los indios decía: "que hasta que no se ordene otra cosa, de los ganados no se les pida diezmo, sino solo de los frutos de la tierra y, de éstos, de la mitad del diezmo, de 20 fanegas, una. Y que esto se les pida graciosamente, dándoles a entender la obligación que tienen de sustentar a los miembros de Dios y a sus iglesias".

Por su parte, en 1552 el obispo Solano y el Cabildo del Cusco pedían al rey que, para hacer más fácil y segura la recaudación, los indios diezmaran al tiempo que pagaban sus tributos al encomendero;[5] sin embargo, por estos años se levantaban algunas voces, como la del dominico fray Domingo de Santo Tomás que, en 1554, expresaba que era un exceso que los indios pagasen diezmo.[6] Lo que parece deducirse de los diversos testimonios existentes de esos años es que debía existir un gran desorden en el cobro de los diezmos a indios y que debía estarse actuando de formas muy diferentes de unos lugares a otros. Prueba de ello es que en Lima se recibió en 1555 una real cédula dirigida a la Audiencia para que se evitaran los "excesos" de los prelados en el cobro de los diezmos a los indios y ordenando que estos no pagasen más, salvo de trigo, ganado (de Castilla) y seda.[7] Esta decisión no fue cumplida en todo el virreinato; años más tarde, cuando Sebastián de Lartaún llegase a obispo en Cusco pidió que en su diócesis se siguiese la costumbre de Lima, según lo había ordenado la citada cédula.[8] Las opiniones sobre los excesos que se estaban cometiendo con los indios en este asunto se prolongaron durante los años 1560 y, a pesar de los esfuerzos realizados por el virrey F. de Toledo en

5. F. Juan Solano a S.M. 8 febrero 1551 y 22 diciembre 1551 (Lissón Chaves ed., 1943-1947, vol. I, n.º 4: 220 y 223).

6. F. Domingo de Sto. Tomás a S.M. Lima, 1 abril 1554 (AGI, Indiferente General 2978).

7. Real Cédula a Audiencia de Lima. Valladolid, 5 diciembre 1555 (AGI, Lima 567, L. 8).

8. Sebastián de Lartaún a S.M. 1571 (AGI, Lima 305).

el asunto en la década de 1570, los debates y los pleitos derivados continuaron hasta entrado el siglo XVII.

Por otro lado estaban los encomenderos. Hasta fines de los años 1540, mientras que los encomenderos habían explotado las encomiendas libremente, estaba claro que ellos debían pagar diezmo pero, ahora que se les tasaba el tributo de sus indios y con ello perdían la libertad de extraer de ellos el excedente que quisieran, los encomenderos se comenzaron a negar a pagar diezmo del tributo que recibían.[9] Pero no quedaba ahí la cosa, sino que, como defensa por la disminución que experimentaban en sus rentas con las tasas, imaginaron soluciones legales para eludir el pago; desde comienzos de los años 1550, "muchos" encomenderos comenzaron a entrar en la Orden de Santiago para eludir el pago del diezmo y no fue hasta 1559 cuando se recibió una real cédula dirigida al arzobispo Loaysa ordenando que aquellos debían pagar.[10] Hasta aquí era el volumen global del diezmo lo que estaba en juego, pero había otras perspectivas que atañían a cada diócesis individualmente y, por tanto, a las personas que en ellas ostentaban puestos prebendados.

Un aspecto de la cuestión tenía que ver con el espacio de cada obispado en el que se cobraba el diezmo que lo sustentaba y, en relación con él, las diócesis entraron en discordias por delimitar los territorios que constituían sus distritos, disputándose las zonas más ricas y más productivas. Por ejemplo, el arzobispado de Lima, con Loaysa al frente, cuyas pretensiones económicas son bien conocidas, a fines de la década de 1540 absorbió los diezmos de Piura a pesar de que el distrito pertenecía al obispado de Quito.[11] Del mismo modo, los cabildos catedrales de Lima y Cusco, con sus obispos a la cabeza, mantuvieron disputas por estas causas entre otras. Y para complicar más aún las cosas, en 1552 se produjo la creación del obispado de Charcas, en La Plata, que venía a sumarse a las otras diócesis periféricas ya existentes en el virreinato. La inmensa geografía de los Andes peruano-bolivianos impuso la aprobación de un nuevo distrito cerca del emergente Potosí. Pese a su temprana fundación,

9. J. de Loaysa al Consejo de Indias. Lima, 24 julio 1549 (Lissón Chaves, ed. 1943-1947, vol. I, n.º 4 :171).

10. Real Cédula a f. J. de Loaysa. Valladolid, 17 marzo 1559 (AGI, Lima 568, L. 3, f. 78v.).

11. R.C. a Audiencia de Lima. Valladolid, 7 agosto 1549 (AGI Lima 566, lib. 6; en Carmona Vergara 1989).

el nuevo obispado estuvo vacante hasta 1563 por muerte consecutiva de sus dos primeros titulares propuestos (Egaña 1966: 362 y ss.), pero, en cualquier caso, Cusco y Charcas mantuvieron un duro enfrentamiento legal que se alargó hasta la década de 1570, disputándose los ricos diezmos de Chucuito, en el límite de ambos distritos episcopales. Cada diócesis pretendía para sí, ya en la década de 1560, la zona más rica, y la actitud que el obispo de Cusco tomó en este asunto, hasta 1563 en que se retiró del obispado, le valió muchas críticas.[12]

A lo largo de la década de 1550 y de los primeros años de 1560, Perú vivió años de un cierto despegue económico pero también de una política más que generosa en gastos públicos aplicada por las máximas autoridades del virreinato, que aumentó las expectativas de beneficios fáciles entre los españoles, incluyendo a los miembros de la Iglesia. Tras la marcha de La Gasca, el virrey A. de Mendoza activó los negocios desde el poder político, y el propio arzobispo J. de Loaysa tuvo que ver en ellos (AGN, Protocolos 123, 125 y 160). En años sucesivos los virreyes Marqués de Cañete y Conde de Nieva procedieron a un derroche de recursos, que dio lugar a la suspensión de sus funciones en materia de Hacienda y que transmitió la idea de que cualquier ganancia era fácil en la colonia.[13]

Como consecuencia del despegue económico, los diezmos comenzaron a crecer por todas partes y se podría pensar que, a partir de entonces, la Iglesia no tendría problema para expandirse en su superestructura administrativa. Así, en Lima, "desde que la tierra se pacificó" según el arzobispo, en 1551 los diezmos llegaron a valer 18 000 pesos frente a unos 11 000 de apenas tres años antes. En Cusco, aunque solo coyunturalmente y porque "faltaba la paz", según Solano, los diezmos descendieron y las protestas de Loaysa por este motivo disminuyeron;[14] pero a pesar de ello

12. Expediente de límites del Obispado de Charcas y Cusco por Chucuito. 1566-1575 (AGI Lima 305).

13. La documentación sobre la gestión hacendística de estos virreyes es abundantísima. A título de ejemplo, véase para Cañete: AGI, Indiferente General 738, R. 1, f. 14; y para Nieva: AGI, Lima 568, L. X, 333v. 334v.

14. J. de Loaysa a S.M. Lima, 9 marzo 1551. AGI, Lima 300; y J. Solano a S.M. Cusco, 20 diciembre 1549. AGI, Lima 305. Nótese el contraste entre la observación de Loaysa que, agradecido a La Gasca por la encomienda recibida, comenzaba a contribuir al mito de "pacificador" del Presidente. Por el contrario, Solano reflejaba el ambiente inquieto que continuó habiendo en los Andes tras los polémicos repartos de encomiendas de La Gasca.

las diferencias entre los dos obispados continuaron no solo por la disputa de territorios, sino también por la defensa de una cuota lo mayor posible de autonomía, tanto en el manejo, como en la distribución de las rentas. Naturalmente estos conflictos, en el fondo de los cuales se encontraban los diezmos como uno de los principales componentes, tenían una repercusión directa en la vida interna de los cabildos catedrales, que eran uno de los centros neurálgicos de la vida de la Iglesia en la colonia.

Por un lado, pese a que sus rentas crecían, los obispos y cabildos eclesiásticos solicitaban al Consejo de Indias limitar el crecimiento del número de sus miembros, fijado en las respectivas cédulas de erección, sobre la base de que las rentas existentes no darían para sustentar a toda una plantilla completa. Así, en 1551 solo había presentados en la catedral de Lima el deán, el maestrescuela y un canónigo, y Loaysa pedía que se proveyera solo a seis nuevos miembros, entre dignidades y canónigos, porque no se podrían sustentar más. En Cusco, la disminución coyuntural de unos diezmos que normalmente superaban los 30 000 pesos, daba pie al obispo Juan Solano a afirmar que los recursos del obispado no permitían sustentar los nuevos canónigos llegados a la catedral.[15] Esta situación se mantuvo a lo largo de los años que tratamos y en 1567 el Presidente Lope Carda de Castro afirmaba que

> la renta de algunos obispados ha crecido, sobre todo en Cusco y Charcas, y aunque en las erecciones se manda que puedan proveer más prebendados, no estan proveidos. Los prelados y cabildos se reparten entre sí los ‹residuos› (4/9) que ‹sobra› y por ello no avisan a SM. de los puestos vacos. Tanta renta tiene el arcedianazgo de Cusco como el obispado de Quito.[16]

En localidades menores también se calculaba cuánto podía ingresar un cura para proceder a designar cuántos podían compartir la iglesia; es decir, era, con un peso muy importante, un criterio económico el que condicionaba la decisión. Así, en 1551 el mismo Loaysa creía que se podría proveer para la Iglesia de Trujillo dos beneficiados, puesto que el beneficio simple había valido en el año 1 200 pesos y no bajaría de 1 000.

---

15. Los diezmos de Cusco valieron 34 000 pesos en 1548. V. J. de Loaysa a S.M. Lima, 3 febrero 1549. AGI, Patronato 192, n. 1, R. 55.

16. Lope García de Castro a S.M. Lima, 20 diciembre 1567. (Roberto Levillier ed., 1921-1926, vol. III: 270). Los 4/9 que se mencionan se refieren solo a la mitad del total del diezmo; la otra mitad era la que se repartía entre el obispo (1/4) y el resto de las dignidades y canónigos (1/4).

El arzobispo, siguiendo criterios establecidos en el Concilio, fijaba que el beneficiado llevara dos partes de la cantidad y el cura, una, aunque ambos debían servir de cura porque el pueblo era grande y apenas podían atender a toda la feligresía.

Desde luego, la dimensión económica no es la única que permite entender las relaciones que se establecían en el seno de la Iglesia. En un territorio tan extenso como eran los Andes, la ausencia de un poder central eficaz en la colonia –para el que no se llevaba a cabo una política clara desde la metrópoli– estaba permitiendo desarrollar intereses localistas de los que las "guerras civiles" y la fuerza de los encomenderos cusqueños habían sido un buen ejemplo. Esto alcanzaba también a la Iglesia, de manera que los Cabildos eclesiásticos se mostraban celosos de su autonomía en el manejo de los recursos y de los mecanismos de poder de sus ciudades. Un buen ejemplo lo proporciona lo sucedido, precisamente en Cusco, inmediatamente después del I Concilio de Lima, cuando Loaysa decidió visitar la archidiócesis con los resultados del Concilio en la mano y decidió comenzar por aquella ciudad. El arzobispo sentía desde tiempo atrás un cierto celo respecto de aquel obispado, además de diferencias con el obispo J. Solano, y pensó que era buen momento para intervenir. No comenzaban ahora las visitas episcopales a la archidiócesis. Sin ir más lejos, solo cuatro años antes, en 1548, el clérigo Baltasar de Loaysa había visitado parte de la misma en lugar del arzobispo, pasando por Cusco y Charcas, y haciendo importantes operaciones económicas junto a sus tareas eclesiásticas (AGN, Protocolos 64). Ahora, en 1552, el arzobispo decidió enviar a Cusco como visitador en su nombre a otro clérigo de su confianza, Agustín Sotomayor.

Pero en Cusco el obispo Solano, el cabildo eclesiástico y otros clérigos, violando las normas de la Iglesia y en una muestra de desconfianza hacia el prelado limeño, no estaban dispuestos a dejarse inspeccionar por el arzobispo. De manera que, por órdenes conjuntas de Solano y el cabildo, Sotomayor fue detenido, su documentación y acreditaciones fueron robadas, y él fue hecho preso en la cárcel del obispado en Cusco. ¿Qué tenía que ocultar el cabildo eclesiástico para no someterse a la jurisdicción de la archidiócesis? No es fácil contestar de forma definitiva a esta pregunta, pero se puede tener una idea aproximada a partir del testimonio de un clérigo, Juan Ruiz, en la Información que sobre los hechos llevó a cabo el arzobispo Loaysa en 1553. J. Ruiz declaró que todos los

vecinos de Cusco se alegraban de que se enviase un visitador al obispado y que fuese a hacer justicia

> lo qual era menester porque los visitadores que andan por el obispado que son tres o quatro diz que hacen muchas sinrazones y agravios llevando penas excesivas por cosas livianas e que los vezinos dezian que aquello no era yr a visitar sino a nabar y ansi mismo este testigo oyo dezir... que los dichos visitadores roban e saquean... especialmente de un Pedro Dalba clerigo que visita el termino de Guamanga y otro clerigo Arevalo que visito desde el Cuzco hasta el Collao y los Andes donde diz que le dieron mucha cantidad de coca.[17]

Por tratarse de fecha tan temprana no existe documentación que confirme lo declarado por el testigo, pero se conocen comportamientos de visitadores, en fechas anteriores y posteriores a 1552, que hacen verosímil lo narrado por J. Ruiz. Este caso muestra cómo la Iglesia no era un ente aislado en la colonia. Con la economía colonial en expansión, con la pérdida de poder de los titulares de encomiendas, con la presión sobre los indios intensificándose por parte de nuevos agentes coloniales, era normal que los miembros del cabildo civil de Cusco, vecinos y encomenderos, protestaran por la "competencia desleal" que sufrían de parte de los visitadores eclesiásticos. La actuación de estos elementos fundamentales en la vida de un obispado remite a las relaciones internas de los cabildos eclesiásticos donde los puestos de visitadores, a escala de diócesis o de archidiócesis, eran como se puede suponer muy apetecidos, recaían en personas de gran confianza de los obispos y no eran raras las disputas entre miembros de un cabildo por gozar de la influencia suficiente para lograr colocar a un allegado. Tras la protesta de Loaysa y la liberación del visitador, un segundo intento de nuevo resultó fallido y solo a la tercera se pudo visitar el obispado de Cusco (Vargas Ugarte 1953-1960, vol. I: 253-257; vol. II: 57).

Pero el caso de Cusco no era excepcional ni era el más grave en términos de escándalo social. A fines de la década de 1550 en el obispado de Charcas también había problemas. Desde su creación, en 1552, la sede estaba vacante y los miembros existentes del cabildo: Deán, Provisor,

17. Información sobre la presión del Lcdo. Sotomayor. Lima, 1553 (en Lissón Chaves ed. 1943-1947, vol. II, n.º 9: 541). Los visitadores mencionados en el testimonio eran visitadores internos del obispado de Cusco, enviados en lugar del obispo, y diferentes en rango a Sotomayor, quien viajaba en sustitución del arzobispo y podía inspeccionar todo o parte del arzobispado.

Tesorero y algunos canónigos, debían controlar actividades no muy diferentes de las ya conocidas en Cusco y transmitían la imagen de que el cabildo estaba "mal gobernado". Esta le llegaba al arzobispo tanto por vía eclesiástica, como por vía civil y, en 1557, decidió intervenir en el ejercicio de sus funciones, enviando a La Plata como visitador al arcediano de Lima, Bartolomé Martínez.[18]

El arcediano realizó normalmente la visita a La Paz, camino de La Plata, pero al querer visitar la catedral de Charcas, el deán, canónigos, prebendados y beneficiados se encerraron en ella con provisiones y defendiéndose con "armas ofensivas y defensivas", tales como ballestas y arcabuces, y negando la competencia del arzobispo para hacer dicha visita. La Audiencia se pronunció apoyando la gestión del visitador, pero los miembros del cabildo eclesiástico no solo no obedecieron, sino que amenazaron con que, si era necesario, matarían al visitador y al Ldo. Altamirano, de la Real Audiencia de La Plata y que, en cualquier caso, ellos morirían antes de consentir la visita aunque el rey, la Audiencia y el virrey lo obligasen.[19]

Quizás el caso no era idéntico al de Cusco –pero muy parecido– y aunque no parece fácil adivinar toda la dimensión del conflicto, que tendría que ver con el manejo de recursos y con los mecanismos de poder en la diócesis de Charcas, al menos se daba una circunstancia en la visita que hacía comprensible la situación, dadas las condiciones generales de la colonia. Se trata de que el arcediano B. Martínez había sido enviado a la visita con un salario que debería extraerse de la mitad de la parte de los diezmos correspondientes al obispo, que por el momento no existía puesto, que la diócesis estaba en sede vacante. Si la dicha mitad no llegase a 3.000 castellanos, se les completarían de la otra mitad de los diezmos, además de los derechos derivados de las causas que ante él se tratasen. El cabildo eclesiástico de Charcas tenía suplementariamente la obligación de cubrir el sustento del visitador a razón de 5 pesos de oro al día. Al margen de cualquier otro problema de gobierno de la diócesis que estuviera pendiente, esta condición salarial del visitador era especialmente hiriente para el cabildo, pues afectaba directamente a unos ingresos que

18. Testimonios presentados por f. J. de Loaysa sobre lo sucedido en la visita... Lima, 20 marzo 1559 (Lissón Chaves, ed. 1943-1947, vol. II, n.º 5: 98).

19. Relato de La Plata. 5 de enero de 1558 (Lissón Chaves, ed. 1943-1947, vol. II, n.º 5: 98).

sus miembros debían estar manejando con toda libertad y que ahora se verían mermados para pagar a su inspector. Finalmente, el asunto se resolvió en forma pacífica, aunque con la visita sin cumplirse en su totalidad y sin castigo para los rebeldes.

Al margen de la dimensión escandalosa de estos casos, lo que parece claro es que en estas décadas apenas existía una única estructura jerárquica en la Iglesia colonial. Esta se hallaba seriamente alterada por factores que afectaban desde el rango más alto –el arzobispado– hasta los más bajos como era el de los doctrineros y que tenían que ver con la defensa de sus intereses, por lo general organizados en el interior de los ámbitos de las diócesis, de un lado, y de las órdenes religiosas, de otro.

* * * * *

En el terreno de las doctrinas de indios, los primeros años de la colonia se rigieron por una relación libre y casi contractual entre encomenderos y curas. Los frailes sobre todo –y, en menor medida, los clérigos– circulaban por el territorio y ofrecían sus servicios a las encomiendas. Cada encomendero arreglaba con el cura su salario, pero si no se ponían de acuerdo en el estipendio, los indios se quedaban sin doctrinero y esta situación pudo durar años en algunos lugares (Vargas Ugarte 1951-1954, actas del I Concilio de Lima. Sección de naturales. Constitución 28). Naturalmente en momentos iniciales había pocos curas y, por el contrario, muchas encomiendas donde elegir. En última instancia, en una encomienda sin sacerdote, en el mejor de los casos algún seglar de confianza del encomendero explicaba la doctrina a los indios. De aquí la advertencia en el I Concilio de que los seglares no explicaran la doctrina, lo cual era una forma de forzar la "contratación" de curas por los encomenderos (Vargas Ugarte 1951-1954, actas del I Concilio de Lima. Sección de naturales. Constitución 34).

Hacia fines de la década de 1540 y comienzos de los 50 se aceleró el envío de religiosos al Perú. Tanto los dominicos que eran los más numerosos, como los mercedarios, los franciscanos y los agustinos enviaron decenas de frailes a los Andes que hicieron crecer el número de sus casas en las ciudades, que hasta entonces eran muy pocas, y multiplicaron sus efectivos por el campo donde la situación era más tranquila que en los

años de las guerras civiles (Armas Medina 1953: caps. V y ss.). Con este aumento en su número, las órdenes fueron controlando una mayoría de las doctrinas de indios, aunque parece que ninguna de aquellas tenía una política clara en cuanto a los criterios que utilizaban para su expansión geográfica. En todo caso, ya en 1549, tanto los frailes como los clérigos que iban a las doctrinas recibían una copia de la *Instrucción* arriba citada y en julio del mismo año el arzobispo escribía:

> Desde que el Presidente entró en la tierra parece que la asentó. Los indios tratan como españoles, vendiendo lo que tienen en los caminos y comprando como gente libre. Todo con mucha alegría. Así, reciben ahora más alegremente las cosas de la fe y se convierten y bautizan caciques, incluso los que han estado más duros. y a estos les sigue la gente común y por ello no hay más dificultad en su doctrina. También se reparten los religiosos y clérigos por los pueblos para doctrinarlos y sacramentarlos.[20]

Esta visión optimista que ligaba: pacificación/libertad de comercio/alegría de los indios/facilidad en la doctrina era, como mínimo, inverosímil y desde luego sesgada; estaba seguramente guiada por la euforia de ver el crecimiento de los diezmos, su beneficio de la encomienda y sus negocios, pero años más tarde, ya en la década de 1570, el propio Loaysa, además de muchos otros contemporáneos, confesaría al Consejo que las cosas no iban nada bien con la evangelización de los indios.[21]

Estos clérigos y religiosos que se repartían por los pueblos para doctrinar a unos indios tan alegres, naturalmente lo hacían con la misma expectativa económica que cualquier otro elemento de la sociedad española que llegaba al Perú, como los oficiales reales, los allegados a los virreyes, o el propio arzobispo y procuraban verla satisfecha. Ya en el I Concilio hubo que advertir en tres constituciones las condiciones económicas de los doctrineros, poniendo cuidado en que no hicieran negocios, ni usaran recursos de los indios, ni tuviesen ingresos prohibidos. Pero la ley no surtía efecto porque poco después, en 1557, hubo que tomar medidas de nuevo desde Lima para intentar limitar el exceso de productos, ganado y fuerza de trabajo que los doctrineros exigían a los indios y que no era "necesario ni conveniente para su conversión doctrina y aprovechamiento". Tras otras consideraciones de detalle, se fijaba que

20. F. J. de Loaysa a S.M. Lima, 24 julio 1549 (Lissón Chaves, ed. 1943-1947, vol. II, n.º 4: 171).

21. F. J. de Loaysa, a S.M. Lima , 25 mayo 1572 (AGI, Lima 300).

el salario de un doctrinero, en su conjunto, no excediera de 400 pesos, cifra que podía disminuirse, considerando el tributo que los indios daban al encomendero –para no perjudicarlo excesivamente– y al trabajo del doctrinero en la doctrina.[22] Se está ante la "estructuración institucional" de las doctrinas, pero esta institucionalización se producía al margen del modelo colonial que se estaba diseñando y con unas consecuencias de gran alcance en el interior de la Iglesia y en el resto de la realidad colonial. La acción económica de los curas de indios creció con su número y pronto chocó con otro actor de la escena colonial: el corregidor.

Hacia fines de la década de 1550, sobre todo, durante el gobierno del Marqués de Cañete, el número de corregidores aumentó y lentamente se fue produciendo una presión creciente sobre el mundo indígena. ¿Quién la protagonizaba? A los primeros que la habían ejercido y que representaban al sector privado: los encomenderos, ahora se sumaban los representantes de las dos caras del Estado: primero, la eclesiástica, con la combinación doctrineros/visitadores eclesiásticos; y segundo, la cara civil representada por los corregidores. Naturalmente, la Iglesia se vio afectada por el efecto de la irrupción de los corregidores que iniciaron unos conflictos con los curas, siempre con los indios de fondo, que durarían prácticamente toda la colonia. Pese a que estos roces se cubriesen con otros ropajes, se trataba, por un lado, de que los corregidores eran incómodos testigos de cuanto hacían los doctrineros y, por otra parte, de que eran unos nuevos competidores en la disputa de un excedente económico indígena que cada vez tenía más pretendientes y que no se podría ampliar indefinidamente sin graves alteraciones del modelo. Así, el obispo de Charcas escribía al arzobispo Loaysa en 1557 diciendo que "no se aborrece a los corregidores porque no sea necesaria la justicia entre los indios... sino porque este negocio es de tanta calidad y confianza que no se ha de cometer sino a personas tan cristianas y experimentadas que no las hay en esta tierra".[23] Por su parte, pocos años más tarde, Loaysa se dirigía al rey quejándose de los corregidores provistos por el Ldo. García de Castro en los pueblos de indios "porque actuaban en su provecho, haciéndose amigos de los caciques para ser mejor servidos, y porque todo

22. Acuerdo entre el Corregidor de Cusco y los Provinciales de las Órdenes y el Provisor sobre varios puntos relativos a las doctrinas. (Lissón Chaves, ed. 1943-1947, n.º 9: 542-543).

23. En L. García de Castro a S.M. (Levillier, ed. 1921-1926, vol. III).

ello provoca desasosiego en los indios yendo y viniendo a esta ciudad con pleitos y quejas". Derivado de todo ello, el arzobispo de Lima achacaba a la actuación de los corregidores la pérdida de "la poca" autoridad que los curas tenían ante los indios y, con ella, de la calidad del trabajo de evangelización.[24]

Naturalmente la posición del Presidente García de Castro era la contraria e informaba al rey en 1567 que el motivo por el que la existencia y la actuación de los corregidores molestaba tanto a los prelados es que habían venido a recuperar la jurisdicción real que, hasta entonces, estos últimos habían usurpado; de manera que para los indios no había existido otra justicia, ni habían acudido a otro lugar a pedirla, que a los provisores de los cabildos eclesiásticos. García de Castro abundaba en el argumento señalando que el arzobispo y obispos enviaban visitadores a los distritos de las diócesis y, a la menor excusa, imponían sanciones pecuniarias a los indios –lo que estaba prohibido– con destino a la cámara arzobispal u obispal. Sin duda este era un terreno de debate estratégico para el proceso de institucionalización de la Iglesia, que se volvería a plantear pocos años más tarde con más contundencia.

Era evidente que en aproximadamente una década, entre los años 50 y 60, el ambiente se había enrarecido fuertemente en el campo y se habían desatado las tensiones entre los representantes de las jurisdicciones civil y eclesiástica, con frecuentes y abundantes injerencias de una en otra y viceversa. Los múltiples enfrentamientos entre corregidores y agentes de la Iglesia movieron al arzobispo de Lima a buscar aliados entre los indios para intentar conseguir que se suprimiera dicha figura de la administración. Con tal objetivo, Loaysa convocó a los caciques de su distrito para que entre todos contribuyeran económicamente para enviar al rey la petición de que les quitasen los corregidores. Según el Presidente García de Castro, que era quien denunció el caso, como los caciques no quisieron participar con sus propios recursos, habían realizado una derrama en secreto para obtener de los indios las aportaciones requeridas. Cuando García de Castro detectó la operación, Loaysa ya había recibido 6.000 pesos y el Presidente calculaba que habría llegado a recolectar unos 50 000.[25]

24. F. J. de Loaysa a S.M. Lima, 20 abril 1567 (AGI, Lima 300).

25. L. García de Castro a S.M. Lima, 20 de diciembre 1567 (en Levillier 1921-1926, vol. III).

Fue en este clima de tensiones y ante el crecimiento del número de curas de indios, cuando comenzó a plantearse, más seriamente de lo que venía haciéndose hasta entonces, la necesidad de exigir la presentación real requerida para todos los cargos del Estado, incluyendo los de la Iglesia, como medio de controlar desde la jurisdicción civil, al menos al ingresar, a quienes ocupasen las doctrinas, si bien, en 1567, la solicitud de información sobre quienes no dispusieran de la presentación real se hizo extensiva a dignidades y canónigos de los cabildos eclesiásticos. Se daba un margen de dos años para que la consiguiera quien no la tuviese; de otro modo, debían dejar los beneficios que estuviesen disfrutando.[26]

La colonia se encontraba en franco crecimiento. Salvo la población indígena, prácticamente todos los demás indicadores de población y económicos aumentaban: producción, comercio, ingresos fiscales... y, con ello, la población española –que naturalmente no se beneficiaba por igual de dicha expansión–, prácticamente concluidos ya los años de los graves enfrentamientos civiles, comenzaba a fijar de forma más estable su vida en las ciudades. Relacionada con esto estaba la interesante observación que el Presidente Lope García de Castro le escribía al rey en octubre de 1566: "... hay grandes necesidades en esta tierra y, como todos pretenden que S.M. se las va a remediar (expectativa que había sido alimentada por gobiernos anteriores), a esto ayudan los frailes desde los púlpitos muy a rienda suelta". Posiblemente García de Castro trasladaba principalmente una visión limeña, más que de otro rincón del Perú, pero no dejaba de ser importante verle pedir que:

> V.M. fuese servido de darme licencia que en esta ciudad se hiciese una universidad (entre otras causas) no poco principal que asi como en esos reinos los que son criados en las ciudades y villas no quieren ir a servir beneficios a las montañas que tan solamente sirven alli los naturales de ellas, por la misma razon los frailes y clérigos que vienen de esas partes no hay quien los pueda hacer ir a las montañas y las punas a doctrinar los indios que alli viven, porque andan buscando los repartimientos donde pueden ser regalados y aprovechados. Y habiendo estudio vendrian a estudiar los hijos de los españoles que habitan en ellas, harianse clerigos, y holgarian ellos de volver a doctrinar a los pueblos donde sus padres tienen casas y haciendas. Y (...) los que de alla vienen nunca acaban de aprender la lengua de los naturales (..) y

26. Real Cédula para Audiencias. Madrid, 3 noviembre 1567 (Levillier 1921-1926, vol. II: 94).

> asi yo trato que en los monasterios todos los frailes hablen siempre la lengua de los naturales entre si para que la aprendan presto....[27]

III

No sería exagerado afirmar que en los años transcurridos desde el I Concilio hasta 1565/6 la situación de la Iglesia no había hecho grandes avances cualitativos. De la mano de la extensión y profundización de la colonia, las estructuras de la Iglesia también habían crecido cuantitativamente en primer lugar (a) en número de obispados: además del de Charcas en 1552, en la década de 1560 se habían erigido otros dos en Chile: Santiago (1561) y La Imperial (1563);[28] del mismo modo, (b) en el número de parroquias urbanas, principalmente en villas de nueva fundación, como Cañete por ejemplo; y por último y sobre todo (c) en el ámbito de las doctrinas de indios. Pero el tono dominante en el medio eclesiástico estaba caracterizado por casos como los citados más arriba.

Sin embargo, no parecía existir entre los altos dignatarios de la Iglesia intentos serios de abordar o resolver los problemas existentes. Por el contrario, fueron las consecuencias de los acontecimientos europeos las que provocaron cambios, al menos en el terreno jurídico, en la Iglesia del Perú cuando en julio de 1564 Felipe II ordenó que se diese cumplimiento al Concilio de Trento en sus reinos. Dada la importancia del Concilio para la Cristiandad, con toda probabilidad esta decisión habría sido adoptada por cualquier otro monarca castellano, pero merece recordarse que el nuevo rey había tomado el control definitivo del poder en 1559 y estaba dispuesto a apretar las riendas de la administración.[29]

El Concilio de Trento se recibió en Lima en octubre de 1565, y en junio del 66 se leyó en la Catedral de Lima la carta de convocatoria del concilio provincial para febrero de 1567, pero solo se pudo comenzar la reunión el 2 de marzo.[30] Para 1567 Jerónimo de Loaysa era ya un anciano achacoso que tuvo que hacer esfuerzos para acudir a las sesiones del Concilio. En

27. L. G. de Castro a S.M. Lima, 1 octubre 1566 (Levillier 1921-1926, vol. III).

28. Interesante observación de Juan Villegas (1975).

29. (Lynch 1970: 231 y ss.). Felipe II ya había asumido algunas tareas de gobierno antes de la muerte de su padre.

30. F. J. de Loaysa a S.M. Lima, 20 abril 1567. AGI, Lima 300.

el transcurso de las mismas tuvieron lugar algunas diferencias entre los restantes prelados asistentes al cónclave (los titulares de Quito, La Plata e Imperial) y el arzobispo, que el Presidente Garía de Castro, quien también asistió, procuró suavizar, según su versión.[31]

Ajustándose a la legislación colonial española, el II Concilio de Lima volvía a tener dos apartados dedicados a españoles e indios, en esta ocasión más equilibrados en extensión pues se dedicaban 132 capítulos a españoles y 122 a naturales. El Concilio no solo reflejaba las preocupaciones del cristianismo europeo frente al problema de la Reforma –lo que quedaba patente en las frases "como el Concilio Tridentino declara…"–, sino que además reflejaba la realidad de un sector español de la sociedad colonial más asentada que quince años atrás. Por otra parte, los resultados del cónclave fueron más cuidadosamente tratados que los del anterior y ello se reflejaba a todo lo largo de sus actas.

En la sección dedicada a los españoles, lo primero que se observa es un mayor orden en el tratamiento de los asuntos, comenzando específicamente con los sacramentos a los que se dedicaba los primeros 18 capítulos. Había referencias –que no existían en el I Concilio– a detalles de cómo debían ser las imágenes de las iglesias (c. 50), a las demasiadas alfombras y cojines que usaban las mujeres en las iglesias (c. 43) o a los hijos de los clérigos (c. 96) que revelaban que se afrontaban cuestiones características de un mundo más estable. Otro tema importante a destacar fue el progresivo avance que se iba produciendo en la distinción canónica entre indios rurales e indios urbanos. La Iglesia colonial marcó esta diferencia de difícil justificación, y el capítulo 82 de la sección de españoles trataba de "indios en arrabales" de pueblos de españoles que, aunque fueran indios encomendados, debían ser organizados en parroquias por contraposición a los indios residentes fuera de núcleos urbanos de españoles, los cuales debían seguir siendo organizados en doctrinas. Estos últimos serían tratados como catecúmenos permanentes, mientras los primeros serían fieles comunes.

Otros aspectos atendidos por el Concilio son también importantes. Uno es el referente a los bienes de la Iglesia, en general. Reflejo igualmente de que la Iglesia se iba enriqueciendo y que iba adquiriendo propiedades raíces y rentas de diverso tipo, el Concilio dedicó capítulos a regularlos

31. L. García de Castro a S.M. Lima, 20 diciembre 1567 (Levillier 1921-1926, vol. III: 270).

tanto en su forma institucional de capellanías (c. 56-58) como en la de diezmos (c. 60), aunque se seguía insistiendo en la prohibición que seguía vigente –flagrantemente en contra de toda la evidencia de la realidad de la colonia– de que los eclesiásticos no contrataran o negociasen (c. 36 y 79) y, por último, estaba la cuestión de las doctrinas.

En el Perú, el número de eclesiásticos se multiplicaba rápidamente y sin control por parte de las autoridades de la Iglesia. Ya el I Concilio había advertido sobre la llegada al Perú de los que habían sido frailes, dejaban la regla y emigraban como clérigos (Vargas Ugarte, 1951-1954, Actas de I Concilio de Lima. Sección de españoles, número 78). Ahora, en 1567 se llamaba la atención a los obispos sobre la necesidad de que, si alguno se ordenaba en una diócesis distinta a la suya de origen, se le exigiese la documentación requerida para poder acreditar las condiciones requeridas para ser sacerdote (c. 26). Esto da idea del crecimiento del número de eclesiásticos y de su rápida circulación por la colonia, porque se ordenaban en diócesis distintas a donde iban a desempeñar su labor. Durante la década de 1570 existen referencias que indican que en el virreinato existían entre 600 y 800 doctrinas.[32] Las cifras son impresionantes aunque pudieran englobar Nueva Granada y aunque pudieran ser exageradas, pero, relacionado con ellas y con la rápida circulación de los curas en la colonia, se comprende que el Concilio fijara que los clérigos y religiosos que obtuvieran una doctrina deberían permanecer en ella un mínimo de seis años.

La institución de la doctrina y del doctrinero eran los protagonistas en la sección Década a los indígenas en el Concilio. Esta no comenzaba con los sacramentos, piedra angular de la vida de la Iglesia, sino con las doctrinas y, en concreto, con el cuidado que debían poner los obispos al nombrar a los curas de indios para que fuesen personas "probadas e instruidas" (c. 1). La cantidad de detalles a que se descendía para regular la vida de los curas de indios denota sin duda la importancia que estaban cobrando en la colonia, fuera en gran medida del control de las autoridades. Por ejemplo, se ponía énfasis en que visitasen sus distritos, que no se ausentaran de las doctrinas, etc... El uso de la lengua era objeto de una atención especial: de un lado se apremiaba a que los curas aprendieran la lengua de los indios (c. 3), más adelante se relacionaba su importancia con

32. F. de Toledo al Consejo de Indias. 1571. (Levillier 1921-1926, vol. III: 447; vol. VI: 111).

el sacramento de la confesión (c. 50), pero curiosamente terminaba encargándosele a los curas que se enseñara la doctrina no solo en romance, sino que también en la lengua de los indios se les enseñara las oraciones (c. 32). Por otro lado, los que en el I Concilio eran simplemente "indios fiscales", para ayudar al encomendero, ahora se habían transformado en una especie de indios delatores, con unas funciones más policíacas (c. 118).

En c. 83 se trataba específicamente de las visitas de los obispos a los doctrineros pertenecientes a órdenes religiosas. Esto se explica, de un lado, por el énfasis puesto por el Concilio de Trento en las responsabilidades de los obispos en las visitas de sus diócesis, pero también en el tratamiento de un asunto que adquiriría cada vez más importancia: la combinación de la expansión de las órdenes religiosas y la relativa autonomía de sus miembros en tanto que curas de almas. La relación entre órdenes y diócesis abría un apartado de preocupantes consecuencias para las últimas, que tenían que ver con los diezmos, puesto que al estar las órdenes exentas del pago de diezmos por la producción de sus propiedades por privilegios medievales, los ingresos de los obispados mermaban a medida que crecían los bienes de los institutos religiosos.

Desde el punto de vista económico, el papel de los doctrineros experimentaba un paso más en la evolución que había experimentado la institución. El Concilio establecía, primero, que los obispos señalasen el estipendio de los doctrineros y que este se sacase del tributo (c. 6); después se advertía a los curas que se contentasen con él y que no pidieran más a los indios (c. 9); más adelante, que no tomasen los bienes de difuntos, ni mandasen misas en los testamentos (c. 10); y, por último, que se abstuvieran de todo tipo de trato o granjería (c. 17). Desde el inicio de la colonia, la remuneración de los doctrineros había pasado (a) por una relación prácticamente contractual con el encomendero sin precondiciones; (b) por una etapa hacia la década de 1550 en que había que tasar lo que se debía dar al cura (que no coincidía con lo fijado en el Concilio ni en los acuerdos de 1557), unirlo a la tasa de la encomienda y deducirlo del tributo; y (c) finalmente, en el pago de una cantidad en dinero, fijada por las autoridades eclesiásticas –siempre a costa del tributo– y unos mínimos derechos en productos y trabajo de la comunidad de indios. Es lógico que ya en la década de 1560 hubiese encomenderos que se quejasen de la disminución del valor de su encomienda con gravámenes como los

diezmos y los salarios de los doctrineros (AGI Patronato 110, R. 13 y 113, R. 7).

* * * * *

El Perú vivió en la década de 1570 una inflexión histórica de gran importancia bajo el gobierno del virrey Francisco de Toledo en todos los terrenos, incluido el eclesiástico, aunque para la Iglesia, los cambios promovidos desde la administración civil experimentaron un impulso propio tras la celebración del III Concilio Limense, en 1582-3. Esta valoración genérica de estos años requiere, sin embargo, algunos matices para comprender mejor su significado. En estas páginas no se irá más allá, ni siquiera se tratará el II Concilio, pero aún se puede contribuir a conocer mejor los años que lo precedieron. Para ello, hay que recordar que, coincidiendo con el II Concilio Limense, en España un nuevo monarca se disponía a hacer un esfuerzo para intentar estrechar el control sobre el funcionamiento político y económico de la colonia, que se hallaba muy relajado.

A la conciencia de esta situación se había llegado, sobre todo, después de las experiencias de los gobiernos de los virreyes M. de Cañete y del C. de Nieva, cuando ya Felipe II ejercía funciones de gobierno. Tras ellos, el periodo de la Presidencia de la Audiencia de Lima ejercida por L. García de Castro había significado un primer intento por detener el grado de erosión del poder real, y fue por ello por lo que, en la correspondencia del Presidente García de Castro, tanto con las autoridades eclesiásticas como con el virrey, se observan análisis y opiniones más precisos e interesados por el correcto funcionamiento de los asuntos eclesiásticos que en los años de gobiernos anteriores al suyo.

Pero, naturalmente, García de Castro no dispuso nunca del poder de un virrey, y fue en la famosa Junta Magna, de 1568, donde Felipe II no solo fijó las directrices que parecían necesarias para hacer más eficaz el control del Estado sino que, además, encargó su aplicación a Francisco de Toledo, quien parecía reunir las condiciones que habían recomendado algunas voces, como la de fray Domingo de Santo Tomás, quien –con un razonamiento que se podría adjudicar a la Ilustración– había recomendado al rey enviar al Perú a alguien elegido, más por sus dotes de

gobierno que por el linaje y la sangre.[33] Hay que recordar que para estos años la monarquía española ya había vivido su primera gran quiebra financiera y caminaba imparable hacia lo que terminaría siendo una suspensión de pagos, por lo que Felipe II intentaba corregir las deficiencias en el gobierno de las colonias que ocasionaban consiguientemente una importante pérdida de recursos fiscales para el Estado. De manera que, en 1568, concluía el II Concilio de Lima y, casi al mismo tiempo, llegaba a Lima el nuevo virrey, pero fue la actuación del segundo la que marcó el ritmo de los acontecimientos relacionados con la Iglesia en los siguientes años.

Si hay que resumir en un principio el criterio que guió la actuación del virrey Toledo durante sus años de gobierno en relación con la Iglesia, ése sería el de la defensa del Real Patronato. El virrey se dispuso desde su llegada a intervenir para hacer valer, con más fuerza, el papel del monarca como Patrono de la Iglesia con el objetivo fiscal señalado arriba como argumento de fondo; pero ¿sobre qué realidad colonial se disponía a actuar Toledo? Sin pretender dividir artificialmente un único mundo como era el colonial, podría decirse que en la Iglesia se perfilaban dos grandes espacios socio-institucionales. De un lado iba adquiriendo cada vez más solidez un ámbito con una vida relativamente normal, sin grandes sobresaltos ni conflictos que ocuparan la atención de las autoridades, ni en la colonia ni en la metrópoli. Se trataba del mundo de las ciudades –que se estaba expandiendo en un rápido proceso de urbanización colonial–, y no solo de los grandes centros como Lima o Cusco, sino también los de menor tamaño como Huamanga, Arequipa, Trujillo, Chachapoyas y otras. En ellas la vida religiosa de los fieles se desarrollaba en torno a las parroquias, mantenidas por el clero secular, pero también en torno a las casas de las órdenes religiosas en cuyas iglesias el culto y las diversas devociones eran muy frecuentados.

Con el aumento de la población blanca, a pesar de que el número de doctrinas de indios crecía, se comenzaba a producir una importante acumulación de efectivos religiosos en algunas ciudades del virreinato y, especialmente, en las casas de las órdenes religiosas. Lima era la más importante, pero Arequipa, por su agradable clima, fue otra en la que, proporcionalmente, las personas residentes en los conventos eran

33. F. Domingo de Sto. Tomás a S.M. Lima, 10 diciembre 1563. AGI, Lima 313.

numerosas, destacando los dominicos, posiblemente por la cercanía a Chucuito. Por su parte, en 1568 llegó al Perú la Compañía de Jesús, disponiendo de unas excelentes relaciones ya con la monarquía y, por ende, con el nuevo virrey, gracias a las cuales y a su capacidad y habilidad para no incurrir en los graves conflictos existentes, logró rápidamente su expansión. A ello contribuyó también su disposición más moderna hacia las actividades económicas, que las diferenciaba del resto de las órdenes como consecuencia de haber sido fundada en el siglo XVI, en plena fase de expansión del capitalismo mercantil.

En las ciudades se desarrollaba la vida de los fieles en sus parroquias y en las iglesias de las órdenes religiosas; no solo la de los españoles, sino también la de los negros, por cuya evangelización también se preocupaban las autoridades –aunque sus dueños atendieran preferentemente el trabajo para el que los adquirían– y la de los indios en las citadas parroquias de los arrabales urbanos. En este ámbito, la Iglesia progresaba en su consolidación institucional en un ambiente relativamente pacífico, solo alterado por cuestiones de representación social u orden público que afectaba a miembros de órdenes o de cabildos diocesanos.

Pero había otro espacio de mucha más trascendencia, no ya desde el punto de vista espiritual, en el que la comparación es imposible, sino desde una perspectiva institucional y política, que es lo que importa en estas páginas. Este otro es el que venía definiéndose en años precedentes y que se componía, por un lado, del foco estratégico de los cabildos eclesiásticos y, por otro, del extenso mundo rural con las doctrinas como eje fundamental. En ambos espacios, el de la feligresía urbana y este último, coexistían el clero secular y el regular, aunque con las problemáticas propias de cada uno de ellos, pero lo que marcaba la diferencia era el hecho de que en la segunda esfera socio-institucional era donde se generaban los mayores motivos de tensión y las mayores contradicciones que, a su vez, influían en que la estructuración institucional de la Iglesia adoptase unos determinados ritmos y caminos, y no otros. Y esto era así porque en este espacio era donde se concretaba la dominación colonial, en la cual la Iglesia estaba inserta con mayor intensidad.

En este ámbito, como quizás era de esperar, el estado general de las cosas no cambió a corto plazo tras el II Concilio, y una serie de informes fechados a comienzos de los años 1570, suscritos por destacados miem-

bros de varias órdenes religiosas, lo atestiguaba. Podría pensarse que se trataba de informaciones interesadas en defensa de sus propios institutos, pero hay alguno especialmente crítico y bien documentado acerca de la propia orden de quien lo firmaba. En ellos, como puede contrastarse con otra documentación, se insistía en la necesidad de proveer los obispados que estaban vacantes, en la urgencia de intervenir en los conflictos internos de los cabildos eclesiásticos, en los conocidos problemas que rodeaban a las doctrinas, etcétera. Y es que en relación con estas últimas, era general la opinión de que el grado de cristianización de los indios era muy bajo, no era infrecuente el uso del término "idólatras" para calificarlos y, como causa de ello, se colocaba la ambición económica de los doctrineros. Un informante de la Orden de Predicadores señalaba como habituales entre miembros de la misma patrimonios personales entre 1 500 y 4 000, llegando en casos hasta 20 000 pesos.[34] Sin duda en relación con esto se encontraba en parte la decisión adoptada por el virrey Toledo de expulsar a los dominicos del área de Chucuito. Por otro lado, en el terreno diocesano, en Cusco, por ejemplo, a cuya titularidad había renunciado fray J. Solano en 1563, el ambiente del cabildo eclesiástico seguía siendo conflictivo y, en 1570, el arzobispo Loaysa debió intervenir de nuevo para investigar unas quejas contra sus miembros por actuaciones similares a las ya tratadas anteriormente, esto es, malas costumbres y corrupciones con doctrinas, en las que el principal implicado era el propio Provisor y Vicario General en sede vacante, Esteban Villalón.[35]

Como la redacción de las Actas del II Concilio había dejado claro, los asuntos de las doctrinas de indios eran una prioridad y a ellos iba a dedicar su atención el virrey F. de Toledo en primer lugar, al poco tiempo de su llegada. La primera intención de Toledo fue presentar sacerdotes para cubrir todas las doctrinas posibles con personas que tuvieran el refrendo de la monarquía. Pero esto significaba desmontar una buena parte de la red existente de doctrineros, con sus conexiones con los cabildos eclesiásticos, por lo que el arzobispo Loaysa y el cabildo de Lima, afectados, protestaron al Consejo de Indias contra esta medida.

34. C. de Santander, O.P. a S.M. 1571. AGI, Lima 314; f. Luis López, Provincial O.S.A. a S.M. Lima, 15 abril 1572. AGI, Lima 270; f. Alonso de la Cerda, Pvcial. O.P. al Lcdo. Ovando. Lima, 15 abril 1572. AGI, Lima 270; P. Bartolomé Hernández, S.J. al Consejo de Indias. Lima, 25 mayo 1572. AGI, Lima 270.

35. Atingencias y averiguaciones hechas por el cabildo sede vacante de Cusco... Cusco, 20 diciembre 1570. AGI, Lima 313.

En España, conscientes de las reacciones que el objetivo de Toledo podía provocar en una tierra con tradición de levantamientos sociales, así como de las protestas que otras reformas del virrey estaban generando desde su llegada al Perú, se atendió a Loaysa y se optó por que se celebrasen exámenes en cada obispado entre quienes quisieran ocupar los puestos vacantes.

En las pruebas, los examinadores eclesiásticos elegirían a los dos candidatos que considerasen más capaces y, en segunda instancia, el virrey elegiría a uno de ellos para cubrir la plaza. Esta solución se estuvo aplicando, aunque con lentitud y no sin grandes resistencias, en los diversos obispados del virreinato y sobre todo para las doctrinas que estaban sin cubrir y en las nuevas que iban surgiendo en las reducciones. En Cusco, por ejemplo, el nuevo obispo Sebastián de Lartaún tuvo que ser convocado a Lima por la Real Audiencia, entre otros motivos, porque no reconocía a los curas que llegaban a su diócesis con la presentación real, porque continuaba otorgando destinos y trasladando a su arbitrio a curas que carecían de presentación y porque perjudicaba a aquellos que la tenían y que hallándose ya en una doctrina se negaban a ser trasladados.[36] Pero en 1575 murió el arzobispo Loaysa y, aprovechando la circunstancia y mostrando una permanente desconfianza hacia los cabildos eclesiásticos, el virrey comenzó a emitir presentaciones a curas de indios sin guardar las oposiciones que venían celebrándose. Naturalmente se desencadenó un conflicto con el cabildo de Lima que se dirigió de nuevo al monarca para protestar por la ruptura del acuerdo al que se había llegado con el arzobispo, y el debate continuó hasta que, con la llegada en 1581 del nuevo arzobispo, Toribio de Mogrovejo, lentamente se regresó a la original fórmula acordada por los representantes de las dos jurisdicciones de la corona.[37] Si en Lima, el arzobispo Loaysa había llegado a un consenso para el procedimiento de conseguir la presentación real para los doctrineros a base de un primer y decisivo filtro efectuado por el cabildo, el caso de Cusco representa el tipo más duro de resistencia que se daba en otros lugares del virreinato en un tema crucial como este y que lo seguiría siendo durante toda la colonia. Entre uno y otro caso cabían posturas intermedias.

36. Real Audiencia a Sebastián de Lartaún, 1574 (AGI, Lima 300).

37. Cabildo eclesiástico de Lima a S.M., abril de 1576 (AGI, Lima 310).

Pero el nombramiento de los doctrineros no era el único asunto en que el Patronato Real –y con él, las rentas del Estado y el control de las redes sociales– pretendía recuperar terreno. En la pugna entre corregidores y doctrineros, como era lógico, los cabildos de las catedrales habían tomado partido en defensa de sus curas y habían llegado al extremo de recurrir, de forma excesivamente frecuente, a excomulgar y a sancionar con penas económicas a cuantos se opusieran o resistieran a las actividades de curas y visitadores. Ya en 1560 el rey había enviado una real cédula prohibiendo esta práctica y recomendando la moderación en la utilización de las excomuniones por los prelados. Pero ahora, en 1573, se recordaba la recomendación y se ponía énfasis en que se cumpliese a la vista de la generalización de la práctica, en un esfuerzo por limitar lo que se consideraba como un ejercicio abusivo y arbitrario de poder por parte de los obispos.[38] Hay que recordar que ya por estos años el virrey Toledo había comenzado el proceso de reducciones de pueblos de indios, las nuevas tasaciones de los tributos de las encomiendas y la intensificación de la mita, todo lo cual incrementaba la presión fiscal sobre los indígenas y, consiguientemente, acentuaba los conflictos entre corregidores y curas.

Y una vez más fue desde Cusco desde donde se recibió una respuesta más clara en contra de la advertencia real, revelando que se trataba de otra aguda arista del complejo problema que se dilucidaba con el conflicto de las jurisdicciones; una arista que afectaba importantísimos intereses económicos y sociales. Sobre este asunto se pronunció el obispo Lartaún, pero también el Provisor del obispado, Carrillo de Albornoz, quienes argumentaron que si la cédula real se cumplía, muchos delitos, tanto de indios como de españoles, quedarían sin castigo. En el caso de las excomuniones, aunque con reparos, se mostraban dispuestos a acatar lo ordenado, sin embargo, con respecto a los indios y a las penas pecuniarias, puesto que estos no podían ser excomulgados por ley, para una correcta administración eclesiástica opinaban que se hacían necesarias las multas, con lo que "se facilitaría la extensión de la religión cristiana".[39] Y por todo ello, pedían que se suspendiera la citada norma. La cédula no fue derogada, pero estos pronunciamientos desde Cusco dan una idea de la solidez de la realidad que se había venido consolidando en las décadas

38. Real Cédula sobre excomuniones, 10 noviembre 1573 (AGI, Lima 300).

39. Real Cédula sobre excomuniones, 10 noviembre 1573 (AGI, Lima 300).

anteriores y con las que tropezaban los esfuerzos de la monarquía por reforzar el Patronato Regio: eran redes de intereses creados, con una base material en la económica colonial, operando en el interior de la Iglesia en el marco de las diócesis.

Ante este panorama, cualquier intento de modificar a fondo algún elemento clave de la situación tenía escasas posibilidades de poder llevarse a cabo. Así, por ejemplo, las tímidas alusiones, que alguna vez se pronunciaron, a una posible reforma del clero, acogiéndose a la referencia que sobre la cuestión se hicieron en las Actas del II Concilio –influencia del Concilio de Trento–, nunca tuvieron eco, como prueba palpable de que tal propuesta ni había sido concebida ni era viable en la colonia. En otro orden de cosas, algo parecido ocurrió cuando, hacia 1576, se intentaron crear las nuevas diócesis de Arequipa y Trujillo para dividir los muy extensos distritos de Cusco y Lima. Aunque se desconoce qué movió a desechar el proyecto, no es de descartar la oposición de los cabildos eclesiásticos por las consecuencias que ello tendría para sus rentas, y en el caso de Arequipa, sí es conocida la oposición del obispo S. de Lartaún (Egaña 1966: 318). Incluso algunos asuntos antiguos permanecían sin resolver a pesar del paso del tiempo, como lo era el reconocimiento por el Consejo de Indias de la erección de la diócesis de Lima, en 1543, que se había guiado por el modelo de Cartagena de Indias, de donde procedía J. de Loaysa. Este retraso en la aprobación continuaba ocasionando, en la década de 1570, pleitos entre dignidades y canónigos de la sede arzobispal por el reparto de los diezmos, sobre la base de si la erección era definitiva o no.[40]

A fines de los años 1570, avanzado ya el gobierno del virrey Toledo, el ímpetu inicial de su proyecto de refuerzo del Patronato Regio parecía haber perdido una buena dosis de su energía, en parte porque la propia figura del virrey había terminado por sufrir el desgaste de las incesantes quejas que llegaban al Consejo de Indias sobre su gestión. La Iglesia del Perú avanzaba muy lentamente hacia un mayor grado de institucionalización, pero, sobre todo, avanzaba y evolucionaba como parte integrante del sistema colonial en su conjunto y sometida a las mismas tensiones que este experimentaba. La década de 1570 había visto acelerar el creci-

40. F. J. de Loaysa a S.M. 23 abril 1572 (AGI, Lima 300). Había una Real Cédula dada en Córdoba, 29 marzo 1570, que pretendía zanjar el problema.

miento de la colonia, y cada uno de sus componentes intentaba ampliar su cuota de participación, tanto en términos económicos, como de poder político. Los inconstantes esfuerzos hechos desde la metrópoli en este mismo sentido chocaban con los intereses coloniales en expansión y, con ello, las contradicciones se agudizaban. Este proceso era más largo que el periodo observado en estas páginas, y del mismo formó parte el III Concilio de Lima, pero la valoración de sus consecuencias no corresponde a este trabajo.

TERCERA PARTE

LAS DOCTRINAS DE INDIOS DE LA SIERRA CENTRAL (1600-1630)

RELIGIOSOS, DOCTRINAS Y EXCEDENTE ECONÓMICO INDÍGENA EN EL PERÚ A COMIENZOS DEL SIGLO XVII*

Consideraciones generales

El proceso de expansión y dominación colonial europea en América fue llevado a cabo por todos los sectores sociales y a través de todas las instituciones trasplantadas al nuevo continente. Una de las más activas en esta acción, sin duda, fue la Iglesia. Presente desde el descubrimiento, su difusión territorial fue simultánea a la del poder civil y su influencia en los distintos ámbitos de la vida americana acompañó a esa difusión. Esta se desarrolló sobre una infraestructura administrativa con base en las diócesis, parroquias y doctrinas de indios y, paralelamente, en las provincias de las órdenes religiosas. Estas últimas, como es sabido, tuvieron una mayor presencia que el clero secular al comienzo de la colonia en el trabajo de evangelización de los indios. La organización paralela del clero regular y secular, con clara interferencia de funciones acentuada desde la bula "Omnímoda" de Alejandro VI (1522), reflejaba, en parte, la fragmentación de poderes de origen feudal europeo e iba a ser fuente constante de conflictos entre ambos sectores de la Iglesia, máxime cuando chocaran con los intentos centralizadores de la monarquía absolutista española, sobre todo a partir de Felipe II (Ricard, 1931; Armas, 1953; Bruno, 1967; Vázquez, 1965).

En la expansión de la Iglesia y en lo concerniente al contacto con el indígena, un nivel administrativo de la institución se perfila con una impor-

* Publicado originalmente en *Histórica* (Lima), vol. VI, n.º 1, jul 1982, pp. 1-34.

tancia extrema: el de las doctrinas de indios. Este artículo está dedicado a estudiar algunas de las actividades económicas de los individuos que las ocupaban, sobre la base de ciertos ejemplos que comentaré más adelante.

La trascendencia de la figura del doctrinero, aun constituyendo el escalón inferior de la estructura administrativa eclesiástica, difícilmente puede ser exagerada. A él le estaban encomendadas las funciones de la conversión del indígena a la religión católica mediante instrucciones que describían, a veces con detalle, cómo proceder y, en general, debían conseguir la adaptación de los indios a la cultura europea (Vargas Ugarte, 1951, vol. II). Los doctrineros controlaban en amplia medida la gran mayoría de la población conquistada en América, constituyendo probablemente uno de los grupos de la sociedad europea que, en la vida diaria, más en contacto estaba con los indígenas. Más que los propios encomenderos que, con frecuencia, vivían fuera de sus encomiendas.

Ahora bien, en el complejo entramado organizado por el Estado castellano en América para ejercer la labor colonial, la Iglesia en su conjunto no se limitó a desempeñar una actividad puramente espiritual. El aspecto mental de la colonización, a través de la difusión e intento de implantación de la religión católica, se realizó en íntima unión con otros relacionados con la vida social y económica. Esta función multivalente de la Iglesia puede apreciarse, bien considerando a la institución en su conjunto, o bien teniendo en cuenta las distintas instancias de su organización, y hasta a sus miembros individualmente. En relación con el plano de lo económico, la importancia de algunos sectores eclesiásticos ha sido estudiada desde hace tiempo por distintos autores, con variada profundidad y enfoque, prácticamente a lo largo de toda América. Parece claro que el más atendido ha sido el de las órdenes religiosas y, en especial, la Compañía de Jesús, destacando como una de las mayores acaparadoras de tierras durante el periodo de consolidación colonial (Chevalier, 1952; Macera, 1966; Colmenares, 1969; Davies, 1974; Mörner, 1975). Las actividades económicas de los doctrineros, por el contrario, no han sido objeto del estudio que el tema parece merecer, aunque difícilmente podían dejar de ser apuntadas por los autores que han estudiado cuestiones económicas, e incluso, puramente institucionales, por lo abundante que resulta la presencia del tema en las fuentes (Lohmann 1957; Tord 1974; O'Phelan 1979).[1]

1.En un reciente trabajo (1979) Scarlett O'Phelan hace mención a alguno de los temas planteados aquí. Aunque su artículo se refiere al siglo XVIII y a la perspectiva de su

La institución de la doctrina daba origen a un sínodo o salario que, durante gran parte del siglo XVI, era pagado por la comunidad indígena en productos. La cantidad era fijada en el momento de la tasa de la población, pero esta forma dejó paso al pago de dicho salario en dinero a fines de siglo y, ya en la época que cubre este trabajo, esta última modalidad se hallaba generalizada. La evolución del pago de productos a dinero hace pensar en la que siguió el tributo durante el mismo periodo, siendo probable la misma motivación para ambos casos (Assadourian, 1979: 234-275). Además, la doctrina disponía de un número de indios de mita para el servicio de doctrinero.[2] La institución, no el doctrinero en este caso, se beneficiaba del producto de los bienes que recibiera espontáneamente de la comunidad, como tierras por ejemplo, en concepto de limosna o donación. La necesidad de que estas donaciones fueran libres y espontáneas era recalcada por la legislación canónica, en tanto que otro tipo de obvenciones o derechos eclesiásticos estaba expresamente prohibido (Vargas Ugarte, 1951, vol. I, Concilio II, sess. 2a, caps. 26 y 30; Conc. III, sess. 2a., cap. 38; Lobo Guerrero, 1614, Libro 1º, Título V, cap. XXIII, Lib. 3º,· Tít. IV, cap. XII, ibíd., Tít: VIII, cap. IX, Lib. 4º, Tít. I, cap. VII). No cabe incluir entre los ingresos propios de la doctrina, como institución, o generados por ella, los correspondientes a cofradías que allí estuviesen fundadas; estas pueden ser consideradas como instituciones aparte. Mas, a pesar de esto, el doctrinero se apropiaba, en ocasiones, de parte del excedente indígena que tenía como destino las cofradías de la doctrina, que también podía ser beneficiaria de algún censo impuesto en su favor. El doctrinero, por otra parte, tenía la posibilidad de disfrutar de alguna capellanía, cuyos ingresos se acumularían a los que le proporcionaba la institución que ocupaba.

Al margen de esto, el doctrinero podía "cometer abusos", por expresarlo en términos de la época que, anacrónicamente, se han mantenido hasta nuestros días o, en otras palabras, emprender actividades económicas de diverso tipo, que le estaban absolutamente prohibidas bajo la conocida expresión de "trato, contrato, ni grangería" (Vargas Ugarte 1951,

estudio es diferente, lo he tomado como un punto importante de referencia para los problemas que trato.

2. Por una ordenanza del Virrey Cañete, a los doctrineros se les permitía disponer de "tres muchachos y dos viejas" de mita (V. Ballesteros, 1752, lib. III, tít. X, ordenanza XXXIII).

vol. I, Conc. III, sess. 3a, caps. 4 y 5). Pero aun diferenciando y matizando debidamente, sobre la base del derecho canónico, entre los ingresos fijados para el doctrinero y lo que adquiría por otros medios, desde el punto de vista económico interesan ambas facetas de la cuestión, si es que se producían juntas, o una sola, si ese era el caso. Desde el salario hasta el más espectacular de los negocios organizado por un doctrinero, el resultado constituía una de las vías que tomaba el excedente económico de la comunidad indígena y que se apropiaba la Iglesia en este nivel de la doctrina. y con ello, una de las formas de realización de la dominación colonial. En suma, más que precisar qué era lo legal y qué lo abusivo en la apropiación del excedente por la Iglesia, o por cualquier otro sector de la sociedad europea en América, lo que hay que preguntarse es en virtud de qué se llevaba a efecto dicha apropiación y qué formas adoptaba. No cabe duda de que, en cuanto a lo primero, la apropiación se efectuaba en razón de la relación de fuerza que se desarrolló con la conquista. La segunda cuestión es la que me ocupa en este artículo.

A comienzos del siglo XVII, coincidiendo con la aceleración de la adquisición de bienes raíces por las órdenes religiosas, se acentúa la rivalidad entre el clero secular y el regular en el seno de la Iglesia y en la sociedad en su conjunto. La expansión de la propiedad de la tierra es quizás más conocida en el caso de los jesuitas, pero también tuvieron parte en el proceso, aunque en menor medida, otras congregaciones y fue un fenómeno generalizado en toda América, incluido, desde luego, el Perú (Armas, 1966).3 Hacia 1600 el tema adquirió gravedad para las partes afectadas que tomaron, cada vez más seriamente, cartas en el asunto. Como es sabido, el problema se planteaba porque, al estar exentas del pago de los diezmos, las órdenes religiosas mermaban con su expansión los ingresos de los Cabildos eclesiásticos, principalmente, y de la Hacienda Real, que eran los máximos beneficiarios de los diezmos. Esto fue lo que llevó a Felipe II, en 1576, a intentar limitar dicha carrera expansionista de las órdenes, apoyando así, al mismo tiempo, los intereses de los obispados (Armas 1966; Piho 1977).

Simultáneamente, el sector secular del clero, con los cabildos eclesiásticos a la cabeza, atacaba a las órdenes en otro terreno íntimamente

3. Sobre el terna de la adquisición de bienes raíces por las órdenes religiosas y la polémica de los diezmos en Perú, ver Marchena (1978: 125-158).

relacionado con el tema de los diezmos, donde también sufría la competencia de las congregaciones religiosas: el control de las doctrinas de indios (Armas 1952; Castañeda 1976). Aquí estaba en juego, por un lado, el principio de poder y de jurisdicción sobre un sector amplísimo de la población indígena, por medio del nombramiento y designación, previos exámenes y licencias, de los doctrineros, tras la discusión del concepto y ejercicio de la labor de la cura de indios. Pero también se dilucidaba algo mucho más importante y trascendental que eso. Si era cierta la sugerente frase del virrey Marqués de Montesclaros: "la más ruin doctrina vale más el día de hoy que ningún repartimiento" (Porras Barrenechea 1948: 47, apud. Duviols, 1966: 219), pudiendo nombrar y destituir a los doctrineros, los obispos disponían de una llave de control social y económico de valor incalculable. Además, es lícito, como mínimo, sospechar que algo de cierto había en las acusaciones de corrupción que, por parte de los religiosos, se hacían sobre las visitas efectuadas a los clérigos en sus doctrinas, cuando decían que estos daban dinero al juez visitador correspondiente, consiguiendo así que les fueran pasadas por alto eventuales irregularidades cometidas en su labor. Fr. Pedro Gutiérrez Flores OFM, informaba al Rey en 1606 que, entre otras prácticas económicas, algunos visitadores del arzobispado de Lima llegaban a conseguir en dos años de su labor entre 20 000 y 30 000 ducados. (Fr. P. Gutiérrez Flores, Provincial de San Francisco en Perú, a S.M., Lima, 18 de Mayo de 1606. AGI, Lima 323). De hecho, en la legislación canónica se vertieron advertencias sobre la forma en que se debían llevar a cabo estas visitas, recomendándose moderación en el comportamiento de los visitadores, lo cual es señal de que no la había suficientemente (Vargas Ugarte 1951, vol. I, Conc. III. sess. 4ª, caps. 1-4).

Además, a los obispos y miembros del cabildo eclesiástico iba destinada la Cuarta Funeral, recolectada en las visitas a los párrocos y doctrineros, que era un porcentaje de los ingresos habidos por el cura por los derechos eclesiásticos de los funerales –a pesar de que a los doctrineros les estaba prohibido cobrarlos, como se vio–. Aunque pudieran existir dudas, por no aparecer recogido este ingreso en la documentación contable religiosa, las denuncias de los frailes y hasta de la Audiencia en este sentido son inequívocas (Real Audiencia al Rey, Lima, 8 de Marzo de 1627, AGI, Lima 308).

Pero los frailes, por su parte, no estaban exentos de estos problemas; en su caso, el dinero ofrecido a sus superiores en las visitas que estos realizaban tomaba el nombre de "besamanos" y lo importante es que adquiría niveles de hasta 500 y 1 000 pesos. Algún testigo de la Información sobre doctrinas de frailes elaborada por el Arzobispo de Lima, Bartolomé Lobo Guerrero, en 1614, afirma que los superiores de los religiosos salían muy ricos de las visitas, al tiempo que narra la confesión que un fraile le había hecho:

> ... todo el año andamos afanando y juntando plata para tres cosas, una el convento, otra nuestro padre provincial y otra para nobis; y la parte de nuestro provincial la tenemos apartada lo primero y así todo se absuelve con agua bendita, porque aunque hagamos las doctrinas como San Pablo, si no hay pecunia no quedamos en ellas, y así procuramos siempre tener plata prevenida para esto... (AGI, Lima 301, Información... 1614).

De esta forma, junto al problema de los diezmos, que dio lugar a un larguísimo contencioso, el de las doctrinas era también importante, originando la tendencia a la secularización de las mismas, que terminó otorgando una mayor preponderancia del sector secular del clero sobre el regular ya en el mismo siglo XVII. El fondo del conflicto, en realidad, estaba en disponer del acceso a una parte importante del excedente indígena que proporcionaba el control de las doctrinas, pero, en términos sociales, el asunto tomaba la forma de una pugna entre los dos supuestos grupos en que se dividían los elementos eclesiásticos en lucha: los "clérigos virtuosos, hijos de la tierra y muy buenas lenguas" por un lado, y los "codiciosos religiosos, ignorantes de la lengua indígena", en general, por otro. Aunque la finalidad de este artículo es aproximarse a la actividad económica de algunos frailes doctrineros, este aspecto del tema merece algunas consideraciones pues, de hecho, fue lo que motivó parte de la documentación que utilizó en el trabajo.

El tema de la pugna entre frailes y clero secular, relacionándola con otros grupos de la sociedad europea, ha sido tratado por diferentes autores y, en los últimos años, por Jonathan Israel, refiriéndose a la misma época que cubre este artículo, aunque para el virreinato de Nueva España (Israel 1974). Si en otros puntos de su trabajo la aportación de Israel es muy provechosa, en lo tocante a la relación entre frailes y corregidores, señala, pero no resuelve de forma definitiva, el carácter de la confrontación que los oponía en su común política de "extorsión" (Israel

1974: 50), aunque a veces también pudieran ser cómplices en ella. Pero, a pesar de que el autor inglés adivina que pugnaban por un mismo sector del excedente indígena, de hecho el rasgo determinante en esta relación es, para él, una supuesta y confusa "política de segregación" que opondría a corregidores, generalmente no criollos, con frailes, que debemos suponer que sí lo eran en su mayoría (Israel 1974: 49-50). El situar la clave del problema aquí no parece acertado y, precisamente, en la aceptación de estos supuestos y sus implicaciones económicas, de forma generalizada y acrítica, se encuentra quizás la mayor dificultad de los planteamientos que se han mantenido hasta ahora sobre el tema.

Pero lo que queda explicado de forma artificial en la exposición de Israel es el súbito cambio de intereses que, hacia 1620, llevó a aliarse a ambos grupos, corregidores y frailes, en contra del clero secular, que hizo su aparición en escena con una fuerza digna de ser mencionada (Israel 1974). La explicación es insatisfactoria no porque sea inverosímil, pues en realidad es perfectamente posible este cambio de alianzas, así como el contrario también, sino porque tratándose de una lucha con una base económica –el mismo autor habla de "política de extorsión" y de "avaricia" en la administración de las parroquias por parte de los frailes–, la explicación ofrecida en el desenlace se base en argumentos políticos, como las decisiones de este tipo tomadas por los virreyes, y sociológicos, como el enfrentamiento criollos-gachupines. Esta última oposición que, de todas formas, desempeñó un papel en muchos conflictos durante la colonia ha sido observada, en general, por multitud de autores y, en particular para el caso de las órdenes religiosas, A. Tibesar la estudió con especial detalle, aunque sin llegar a plantearla en su relación con el contexto económico (Tibesar 1955). Finalmente hay que pensar que solo un estudio de casos, sobre bases económicas, puede mejorar el estado actual de nuestros conocimientos en este tema.

En el Perú el asunto también es importante y afecta de lleno a este trabajo. En relación con el problema, Paulino Castañeda, en un artículo en torno a la figura del arzobispo Lobo Guerrero (Castañeda 1976), comenta la información promovida por este Prelado y ya mencionada más arriba, que iba con destino al Consejo, y dice:

> ... (Lobo Guerrero) deseando ir al fondo del problema (la situación de las doctrinas de los religiosos), ordena una investigación. Se realizó en 1614. Buscó testigos cualificados, conocedores del asunto y capaces de decir la

> verdad sin reticencias. Fueron diez testigos que por razón de sus cargos conocieron los problemas prácticamente en todos los corregimientos...
>
> ... todos los testigos, con rara unanimidad, presentan a los clérigos seculares como doctrineros modélicos en todos los sentidos: conocen la lengua de los indios, "viven como deben", adoctrinan mejor y no tienen granjerías, con lo cual les tratan con más caridad y consideración... (Castañeda 1976: 9-10).

Paulino Castañeda da por imparciales las declaraciones de los testigos en la mencionada Información de Lobo Guerrero, considerándolos capaces de decir la verdad sin el menor atisbo de duda, a pesar de que, como el mismo señala, cinco de los diez habían sido corregidores, dos, encomenderos, y otros dos habían trabajado en colaboración con anteriores obispos. Corregidores y encomenderos, por su posición en el sistema económico colonial como ya se ha comentado, disputaban a los religiosos a los que acusaban la misma parte de la producción indígena y, como dice Israel, eran virtuales enemigos en su política de extorsión; por ello, no es lógico admitir, en principio y sin más reservas, que fueran testigos "capaces de decir la verdad sin reticencias". Por otra o parte, es de sospechar que los dos testigos que habían sido anteriormente asistentes de visitas pastorales con otros prelados pudieran querer ampliar el campo de acción de las visitas, contribuyendo a destituir religiosos de sus doctrinas para sustituirlos por clérigos, pues estos últimos podían ser visitados por los obispos "de vita et moribus" al contrario que los anteriores; máxime si era cierto que las visitas proporcionaban pingües ganancias a los que participaban en ellas. Desde luego, en suma, lo que no se debe olvidar es que los obispos, y Lobo Guerrero entre ellos, eran una de las partes más directamente afectadas en la disputa con las órdenes religiosas y una información proveniente de ellos contra la otra parte hay que tomarla con la máxima precaución.

Ahora bien, ¿exageraron los testigos en sus acusaciones sobre las actividades económicas de los frailes?, ¿eran los clérigos el contrapunto de aquellos en su comportamiento? Una rápida ojeada a la documentación de los Tribunales Eclesiásticos conservada hoy en los archivos episcopales peruanos basta para darse cuenta de que no parecen exageradas las acusaciones de la Información citada; al contrario, el estado de cosas que se trasluce de las declaraciones, contrastándolo con los datos contenidos en los pleitos que se llevaron ante esos mencionados tribunales, parece que se hallaba extendido en las doctrinas del virreinato. Es decir,

en cuanto al tono de las denuncias, las declaraciones de los testigos de las Informaciones (ya se verá que hay una segunda, además de la mencionada) quedan ratificadas por documentación de otras instancias de la administración eclesiástica generada para otros objetivos.

Sin embargo, en un determinado aspecto, esta misma documentación sí contradice las declaraciones de los testigos; en concreto, una gran cantidad de clérigos doctrineros tenía problemas judiciales pendientes ante el Provisor del Arzobispado de Lima por los mismos años en que Lobo Guerrero confeccionaba sus Informaciones, y por motivos idénticos a las acusaciones que constan en ellas contra los frailes.[4] Los testigos, pues, mentían en este punto, al decir que los clérigos hijos de la tierra eran mucho más virtuosos que los frailes –afirmación que ya a primera vista parece arbitraria–, mientras que el arzobispo, por su parte, ocultaba de forma consciente e interesada ante el Consejo de Indias los pleitos de sus clérigos, buscando declaraciones que resaltaran, insistente y exclusivamente, sus supuestas virtudes y destacando, en contraposición, única mente las actividades económicas de los frailes. Las Informaciones no eran más que una de las armas utilizadas en la pugna de carácter económico contra las órdenes religiosas y Bartolomé Lobo Guerrero aparece de esta forma, como un personaje directamente implicado en ella. A falta de un estudio a fondo del problema, la hipótesis que parece adquirir fuerza es que las doctrinas de los clérigos y las de los religiosos, en lo que se refiere a las relaciones económicas con la comunidad indígena, funcionaban de manera similar, en términos generales.

Finalmente, los testigos de las Informaciones eran en su mayoría peninsulares. Esto ocurría en 1614 y su enfrentamiento con los religiosos corresponde a las observaciones de Israel para México. Pero, ¿hay que suponer que esta oposición era debida básicamente a la "política de segregación"; que los frailes eran en su mayoría criollos en estos años y, sobre todo, que la distribución de sus orígenes geográficos cambió bruscamente hacia 1620? En relación con esto es importante señalar que otros corregidores y otros encomenderos, distintos a los testigos de las Informaciones, se hallaban envueltos en los pleitos, ya citados, que los

4. La documentación a que me refiero forma parte de la correspondiente a los Tribunales Eclesiásticos de los obispados y, especialmente, al del arzobispado de Lima. Sobre la problemática en que se enmarcan estos conflictos me encuentro realizando una investigación actualmente.

clérigos doctrineros tenían puestos ante el Tribunal Eclesiástico de Lima. Igualmente importante es darse cuenta de que entre los testigos de las Informaciones que tan vehementemente defendían los intereses de los "hijos de la tierra" había alguno, como el notario de visitas eclesiásticas Juan Rodríguez Muñoz, que llevaba únicamente cuatro años y medio en Perú, por lo que es difícil imaginar que se hubiera identificado tanto, en tan corto tiempo, con el punto de vista e intereses del eventual "grupo criollo" como para defenderlo solo a causa de su origen. Por el contrario, creo que esto apoya la hipótesis de que las alianzas y los enfrentamientos en este terreno estaban condicionados más por la relaciones y dependencias personales de los individuos, que por su posición en la estructura administrativa o por sus orígenes geográficos.

Lo que se denominan "abusos" de los doctrineros sobre la población indígena no era más que un componente esencial al sistema colonial, y lo que se hace necesario es precisar el grado de generalización y la intensidad de su práctica. Yo pretendo estudiar, sobre determinados ejemplos, la cantidad de excedente apropiado por el doctrinero y la forma que adoptaba. No intento abordar el estudio del papel económico del cura hasta sus últimas consecuencias. Los límites que me fijo comprenden únicamente el momento de la apropiación y dejo al margen pasos previos, como son el del origen y forma de adquisición de las materias primas en el caso de los obrajes y amasijos de pan, por ejemplo, y problemas posteriores al de la apropiación, como es el de la forma en que el excedente apropiado se incorpora a la circulación y qué destinos toma. Este último es ciertamente un tema crucial y su magnitud excede las posibilidades de un artículo breve como este. Entre otros temas sería necesario considerar lo consumido por el propio doctrinero y por las personas que convivieran con él; lo destinado al mantenimiento y ornamentación de la doctrina, en esculturas, pinturas, vestimentas litúrgicas, obras de reparación de iglesia, etcétera, necesarias para conservarla en condiciones adecuadas para ejercer la labor de persuasión y transmisión ideológica requerida de la institución; y, por último, y posiblemente más importante, otros destinos dados a la parte más voluminosa del ingreso del doctrinero; aspecto sobre el que, por el momento, solo conozco lo ya dicho por otros autores: algunos curas volvían a España enriquecidos después de algún tiempo de doctrineros de indios (Lockhart 1968:55), en tanto que otros, los religiosos, incorporaban parte de la riqueza al patrimonio de sus órdenes

que, a veces, la destinaban al mantenimiento de instituciones benéficas y de enseñanza (Serrera 1978). Pero la cuestión merece ser objeto de un estudio en profundidad.

Junto a la Información de Lobo Guerrero de 1614 ya citada, utilizo otra previa que data de 1611-12, que surgió con motivo de una visita pastoral cuyo último fin era investigar los abusos de los frailes en las doctrinas en materia de jurisdicción administrativa. Manejo también parte de un pleito de 1624 entre los jesuitas de la hacienda de Guasacache, próxima a Arequipa, y el cura don Luis Becerra, propio de la parroquia de Santa Marta, en la ciudad, por la jurisdicción sobre unos indios yanaconas que los jesuitas tenían en la hacienda y de los que eran doctrineros por una doctrina situada dentro de la misma hacienda. Lo específico de este caso lo hace interesante para contrastarlo con aquellos otros en que el doctrinero no era propietario, simultáneamente, de las tierras en que vivían los indios de su doctrina; que era la absoluta mayoría.

Una cuestión clave en los casos de doctrinas regidas por frailes que coincidían espacialmente con alguna propiedad de la orden correspondiente, tales como haciendas, obrajes o hatos de ganado, son las condiciones que rigen las relaciones entre el religioso y la comunidad de fieles y, concretamente, el uso de la mano de obra indígena para la explotación de eventual propiedad. Entre todos los ejemplos y datos estudiados, tan solo en este se manifiesta, explícitamente, una coincidencia entre doctrina y propiedad de la orden. En realidad, los problemas planteados en esta modalidad de doctrina con población yanacona son diferentes y analizables desde otro ángulo que los que se presentan en el resto. Los otros casos a los que haré referencia tienen obrajes, ganado y otros bienes que no hay que entender necesariamente como propiedad oficial de las órdenes a que pertenecen los doctrineros, aunque algunos pudieran serlo. De cualquier forma, las órdenes se beneficiaban de una parte del valor de la producción (Macera 1968; Serrera 1978).

También cerca de Arequipa, en Characato, el cacique de la comunidad, Francisco Polaricona, presentó hacia 1622 ante el obispo unos capítulos de queja contra el doctrinero, Fray Francisco de Aguilar (¿franciscano?) por abusos cometidos sobre los indios y que utilizaré en el trabajo. Por último, en 1623, fray Miguel Correa OP, cura del pueblo de La Chimba, cerca igualmente de Arequipa, al negarse a pagar diezmos por los

productos de una sementera hecha en tierras de indios, provocó un pleito cuyos términos interesan para el tema.

Los casos de estudio tienen un marco cronológico relativamente estrecho, entre 1611 y 1625, que permite tratarlos conjuntamente, aunque su ámbito geográfico no lo sea tanto. De hecho me refiero a lugares que van desde Cajamarca a Arequipa, casi siempre en la sierra, pero si de alguna forma ello pudiera suponer un inconveniente, desde un cierto punto de vista proporciona una variedad de situaciones que hace más rico el resultado de las observaciones. Las dos Informaciones de Lobo Guerrero hacen referencia, indistintamente, a determinadas doctrinas citadas expresamente y a provincias enteras en las que había doctrinas regidas por frailes. En conjunto, considerando los casos contenidos en las Informaciones citadas, más los tomados de Arequipa, resulta un total de 44 doctrinas, 41 de las cuales pertenecen solo al arzobispado de Lima, considerando su extensión previa al desmembramiento de los obispados de Trujillo y Ayacucho (Relación de villas, ciudades y doctrinas ... 1619. AGI, Lima 301). En principio puede no parecer un número demasiado alto si se piensa que, en 1619, después de la desmembración, solo en el arzobispado de Lima existían 153 doctrinas de indios, pero, en realidad, las 41 anteriormente citadas eran el 61 % de todas las regidas por frailes en la archidiócesis, aunque el porcentaje debía ser menor en relación con 1612 sin dejar de ser, de cualquier forma, considerable. En 1619 el arzobispado comprendía los corregimientos de Santa, Huaylas, Conchucos, Huamalíes, Huánuco, Cajatambo, Chancay, Canta, Tarma, Huarochirí, Lima, Cañete, Yauyos y Jauja y, sobre esta extensión, las doctrinas estudiadas suponían una parte representativa del conjunto que los religiosos tenían en la zona central del virreinato y las conclusiones que se alcancen pueden tener una validez importante.

La apropiación y las formas del excedente

a)

Una de las formas de intervención económica de los religiosos en sus doctrinas denunciada en la documentación se refiere al uso de la fuerza de trabajo indígena, con mucha frecuencia de manera compulsiva y sin pagar por ella. Este uso casi nunca se producía en relación directa con las funciones religiosas del doctrinero, por ello aparecía demasiado eviden-

temente como una "granjería", que le estaba absolutamente vedada por la legislación, lo cual pudiera provocar la mayor frecuencia de las denuncias. Pero, sobre todo, hay que pensar que la producción y comercialización en que los doctrineros empleaban a los indios entraban en competencia con los intereses de corregidores y encomenderos, y esto es lo que provocaba una mayor atención, en sus denuncias, al uso de la mano de obra indígena, en los casos en que ellos eran los llamados a hacerlas, como en las Informaciones de Lobo Guerrero. En otros casos, son los propios indios los que se quejan de la explotación a que son sometidos pero también lo hacen, a veces, curas seculares que pugnan por el control de la población indígena, que proporcionaba unos saneados ingresos. En este último apartado se encuentra el caso del pleito de los jesuitas de Guasacache y el cura de Santa Marta, en Arequipa.

En 1624, 12 años después de la adquisición de esta conocida hacienda por la Compañía de Jesús,[5] los jesuitas tenían allí 25 indios de tasa yanaconas que, con niños, mujeres y viejos, hacían unas 100 personas a las que evangelizaban en una doctrina regida por ellos mismos y situada dentro de la "chacara", como se denomina a la propiedad en la pieza documental que utilizo. Los yanaconas habían sido adjudicados a la Compañía por una Provisión del virrey Velasco, en 1598, y los jesuitas cuidaban de su enseñanza, pagaban por ellos las tasas, les daban tierras para hacer sus sementeras y les ocupaban tres días a la semana, libres de remuneración, en el trabajo de la hacienda.

Por la jurisdicción de estos indios se entabló un pleito, en 1624, entre el P. Juan de Villalobos, Rector de la Compañía en Arequipa, y el cura propio de Santa Marta, en la ciudad, Luis Arias Becerra, aunque en el fondo latía un enfrentamiento entre el obispo de Arequipa y los jesuitas, similar a los ocurridos en esas fechas en otros lugares de América (Expediente relativo al doctrinamiento de los indios de Guasacache, 1624. Biblioteca Nacional de Lima, Indios B 505). A pesar de que el motivo aparente del conflicto era que los jesuitas administraban los sacramentos a los indios sin licencias del Ordinario, contraviniendo repetidas cédulas en que se imponía este requisito, inmediatamente, en el auto que se incoó, se comienzan a hacer

5. No conozco con precisión la extensión e importancia de esta hacienda. Mientras P. Macera la engloba, bajo la denominación "hacienda", entre todas las demás de la orden (Macera, 1966, Cuadro 1), K. Davies la llama "land" frente a otras "chacras" y "estancias" de la misma Compañía (Davies, 1974, Table 9: 228).

alusiones de carácter económico que adquieren interés cuando el cura de Santa Marta cita los beneficios que obtienen los jesuitas de los indios y aquellos se defienden, a su vez, de las acusaciones. Ello obliga a pensar en la importancia del sustrato económico del conflicto.

Lógicamente, para un tema tan elemental en la disputa con el obispo, como el de la administración de los sacramentos, los jesuitas tenían fácil respuesta –la tenían también para dificultades mucho más sutiles como se puede comprobar en este mismo auto–: Paulo III, en 1549, les había concedido poder administrar sacramentos a domésticos y familiares. Sin embargo, desde la óptica del P. Arias Becerra el asunto no era tan simple y estimaba que, al no haber presentado los jesuitas documentación satisfactoria que acreditase que podían ser curas, en el plazo fijado por el obispo, le estaba perjudicando en sus derechos. Según él, los yanaconas no eran domésticos de las casas de la Compañía, pues no servían dentro de ellas y, por tanto, la bula de Paulo III no era suficiente excusa. Los yanaconas, estimaba Arias, eran tenidos por granjería, aprovechando tres días de la semana libres de salario para trabajo en las tierras de la Compañía. Estos tres días de cada indio, a dos reales diarios, como se pagaba en las demás faenas agrícolas, dándoles además de comer, suponían 306 reales al año, o 37 pesos y medio (39 según mis cálculos), que los jesuitas se ahorraban en salarios. A cambio pagaban la tasas de los yanaconas, a 7 pesos por cada tributario, de manera que, descontado el tributo, el beneficio estimado por tributario era de 30 pesos y medio (o 32), más de cuatro veces el tributo. A juicio de Arias, aunque "a cuenta de esto le dan a cada uno un topo de chacra que siembre, le llevan mucho más de lo justo y de lo que pudiera llevar un muy riguroso encomendero", coincidiendo con la apreciación de Montesclaros de unos años antes.

Simultáneamente a este aprovechamiento directo de la fuerza de trabajo, los jesuitas administraban a los indios la doctrina en la misma chacra. Por este concepto no recibían "sínodo ni obvenciones de plata... ni pedían camarico (a los indios) ni otra cosa alguna, ni llevaba a ninguno el peso ensayado que estaba prohibido por Provisión del Conde de Monterrey... y si alguna vez han aceptado alguna poca cosa, como maíz o papas, ha sido para repartirla luego entre los indios pobres a quienes procura la Compañía socorrer con sus limosnas". Por el contrario, continuaba la declaración, el párroco de Santa Marta sí había llevado la limosna de la misa a los indios, con todo lo demás por arras y ofrendas. Arias, por

su parte, lo negaba y respondía a los razonamientos de la Compañía diciendo que no se excusaba con no llevar el sínodo señalado a los que doctrinaban, puesto que se "cobraban" mucho más, considerando la diferencia entre los salarios ahorrados y las tasas pagadas.

El pleito, hasta donde lo conozco, continuó con una serie de situaciones de fuerza entre el cura de Santa María y los padres de Guasacache. El primero, protegido por mandamientos y exhortatorios del obispo y, los segundos, amparados en el gran ascendiente que ejercían sobre los indios, haciendo inútiles los intentos de doctrinarlos del P. Arias, y esgrimiendo una gran variedad de Bulas y Breves apostólicos en cada uno de los nuevos enfrentamientos. A fines de 1624, el problema no se había resuelto y en la década siguiente, K. Davies comenta que la situación laboral expuesta era la misma, aunque no aclara nada acerca de la eclesiástica (Davies 1974: 58).

En otros casos el uso de la mano de obra indígena por los frailes no era legal, como en el de los jesuitas. Considerando que los testigos de las Informaciones de Lobo Guerrero manifiestan una experiencia coincidente geográficamente sobre el centro y norte de los Andes peruanos, repitiéndose declaraciones sobre Huamalíes, Conchucos, Jauja y Cajamarca, es posible separar aquellas que se expresan en términos generales y las que hacen mención particular de determinadas doctrinas.

A veces las órdenes religiosas que participaban en el sistema de repartimiento de indios para el trabajo agrícola en sus chacras y estancias, distraían parte de los indios recibidos para este fin y los asignaban a otros menesteres. Tal era el caso de la doctrina de Chusgón, en Huamachuco, donde el titular, un fraile agustino, ocupaba indios, que habían sido repartidos para faenas agrícolas, en un obraje, en condiciones de trabajo rigurosas que recordaban al testigo que citaba el caso un sistema de prisión perpetua.[6] En este ejemplo no se expresa si por la tarea realizada en el obraje, los indios percibían el salario que les correspondía por el trabajo para el que habían sido repartidos pero, aun en el supuesto de que así fuera, parece que el tiempo que permanecían en el obraje excedía el de

6. A menos que se indique lo contrario, toda la información a que me refiero a continuación, incluyendo citas textuales, procede de los dos Informes promovidos por el arzobispo Lobo Guerrero citados en las Fuentes. Las referencias a los casos de La Chimba y Characato (Arequipa) están especificadas en las mismas Fuentes.

una jornada "normal" de trabajo, por lo que el doctrinero se apropiaba, en el mejor de los casos, de una parte del trabajo diario de los indios.

Como este ejemplo, hay algunos otros en que no se especifica expresamente que los indios no reciban remuneración por su trabajo pero, igualmente, hay casos en que la duda no cabe pues se aclara que "los indios se quejan de qué los religiosos se quedan con su trabajo y los hacen ocuparse todo el año como esclavos sin pagarles ni dejarles hacer sus chacras y sementeras de lo que resulta mucha hambre y necesidad". En las doctrinas de Nombre de Jesús y Los Baños, en Huamalíes, los frailes ocupaban a los indios "con exceso... la mayor parte del año" en hilar lana y algodón para hacer pabellones y sobrecamas para "tratos y grangerías", sin pagarles por su trabajo. Semejantes situaciones se repetían en Santiago de Lloclla, principal de Los Baños, en la doctrina de Pincos, en Conchucos, al frente de la cual se hallaba un mercedario; y en Santiago de Chuco, en Huamachuco, donde había un agustino. En esta última, se precisa que era "más de veintitantos indios" los que el agustino tenía siempre ocupados en hacer "cumbis". Con referencia a Conchucos, Huamalíes y Cajamarca algún testigo afirma que los doctrineros hacían trabajar a los indios incluso en domingos y días de fiesta.

En algunos de estos casos no se hace mención expresa a la tarea de hilar, pero la existencia de tornos y telares hace muy probable que la hilatura se hiciese también por los mismos indios de la doctrina. Mientras que en los ejemplos anteriores conocidos, el reparto hecho por los doctrineros para que los indios hilaran era en lana y algodón, que en algún caso compraban a comerciantes pero en otros se desconoce su origen, otro fraile agustino, en una doctrina de Huamachuco, tenía "grangerías con indios e indias e hilar cosas de seda". Por su parte, el doctrinero mercedario de Huacrachuco, en Huánuco, era acusado por su propio encomendero de tener tratos con los indios y otras personas de "cumbis" y otros tejidos, así como de hilazas de lana de Castilla. En general, se destacaba la vejación y molestia a que estaban sometidos los indios con estos trabajos, señalándose el caso de la doctrina de Pincos, Conchucos, donde los indios, cuando se había ido a hacer averiguación de la existencia del obraje, había perjurado, atemorizados y amenazados como estaban por el cura.

El resto de las declaraciones de las encuestas de Lobo Guerrero sobre este punto se refieren, con frecuencia de forma genérica, a las órdenes a las que pertenecen los frailes, citándose agustinos, franciscanos; pero, sobre todo, mercedarios en las doctrinas de Huamalíes, Andajes y Atavillos, y dominicos en Jauja –13 doctrinas–, Yauyos –8 doctrinas, donde se ocupaban muchos indios sin que el testigo supiera si se les pagaba o no– y Huaylas –6 doctrinas con granjerías de algodón, sin haber tenido nunca queja el testigo de turno en lo tocante a las pagas–. Otras declaraciones insisten en casos de Conchucos, Cajamarca, Huamachuco, Cajamarquilla, Cajatambo y Chancay.

De esta actividad textil hay que reducir la fuerte demanda que debían tener los pabellones, sobrecamas, frazadas, sayales, jergas, cordellates y también "cumbis", en general, que fabricaban los religiosos, que vendían sobre todo en núcleos urbanos como Lima y Huánuco, y en los pingües beneficios que obtendrían con ellos.

Pero la mano de obra indígena tenía otros usos para los doctrineros. El cuidado de sus animales domésticos por los jóvenes que acudían a la doctrina a ser evangelizados debía ser una actividad frecuente, puesto que era recogida en Concilios y Sínodos y prohibida (Vargas Ugarte 1951, vol. I: Conc. III, sess. 2a., cap. 39). El cacique Polaricona, de Characato, acusaba al Padre Aguilar de emplear a los muchachos en ello y también los mercadarios de Huamalíes son denunciados por el mismo hecho, que perjudicaba el aprendizaje de la doctrina por los jóvenes. El trabajo se hacía más duro cuando los frailes exigían la aportación de cargas de hierba para los animales, desde luego sin pagar nada por ello. Interesantes son los casos de la que se puede denominar, aunque en pequeña escala, explotación ganadera de los religiosos. La existencia de mulas y caballos "para engordar y vender" en manos de algunos doctrineros, sin especificarse en general las doctrinas, era expuesta por algunos testigos, que explicaban que en la labor de traer cargas de hierba para el ganado se ocupaban los muchachos de la doctrina sin recibir nada a cambio. En concreto, el agustino de Santiago de Chuco "cazaba y domaba caballos y mulas para revenderlos y ganar con ellos". Para este negocio, el fraile ponía en movimiento a más de 30 o 40 personas, entre indios e indias, solteras y casadas, que diariamente le traían dos "caminos" (sic) de hierba. Estos eran medidos y pesados por el doctrinero que imponía castigos si el

trabajo no era cumplido debidamente. Una acusación similar se formuló contra el mercedario de Huacrachuco.

Los indios eran utilizados también en las actividades comerciales de los religiosos, tanto dentro como fuera de la comunidad. Las mujeres, fundamentalmente, eran empleadas en tabernas vendiendo diversos productos, como fruta, vino y cancha. Un mercedario de Huamalíes ocupaba a cuatro indias en su taberna, y los doctrineros de Jauja, sin especificarse de qué doctrinas se trataba, ocupaban a las indias solteras en la fabricación de pan, con imposición de penas económicas si no cumplían su trabajo. Sobre diferentes zonas –Jauja, Yauyos, Andajes, Atavillos– se dice que los doctrineros –dominicos y mercedarios principalmente– enviaban a los indios fuertemente cargados fuera de sus doctrinas, como consecuencia de lo cual habían muerto muchos. El destino de estos envíos de mercancías con mano de obra indígena era siempre Lima, y la carga, papas, huevos, gallinas, pollos y otros productos de la tierra. Estos envíos, se dice, los hacían para su provecho y para regalar a sus superiores y, desde luego, sin pagar a los indios lo debido.

Como última actividad registrada en que era empleada la mano de obra india ha dejado la fabricación de chicha por las mujeres. Es bastante frecuente este tema, aunque menos que el de la fabricación de tejidos. Se repite en relación con Characato, Nombre de Jesús, Los Banas, Huamachuco y Cajamarca, en general, que las mujeres hacían chicha y, en otros lugares, que era vendida por los doctrineros, aunque sin especificarse si se elaboraba allí mismo. La gran demanda de la bebida entre la población indígena estimulaba, sin duda, la actividad de esta producción, a pesar de la insistencia por las autoridades eclesiásticas prohibiéndola expresamente.

Se comprueba, después de citados todos estos ejemplos, que el uso de la fuerza de trabajo india se realizaba en distintas condiciones. Por un lado, el caso de los yanaconas de la hacienda de la Compañía de Jesús corresponde, a grandes rasgos, al que Pablo Macera ha tipificado claramente en uno de sus trabajos (Macera 1968: XXI y ss.). Los yanaconas, a cambio de trabajar una parte de su tiempo para los jesuitas, disponen para sí de la otra parte, además de ver pagada su tasa por aquellos. Con todo, los jesuitas consiguen una ganancia, mediante ahorros de salarios, del 400% y la ventaja de disponer de mano de obra segura. Junto a esto,

los demás doctrineros, a veces, parece que utilizaban mano de obra india en obrajes, sin que al menos existieran quejas de los indios en cuanto a la paga, lo que obliga a admitir la posibilidad de que se tratara de trabajo remunerado. Ciertamente no hay seguridad de ello ni, consiguientemente, de cuál pudiera ser el nivel de la eventual remuneración. Hay que tener en cuenta, por lo demás, que el cura disponía de medios suficientes para conseguir mano de obra de la comunidad sin necesidad de pagarla, ni siquiera de compeler a los indios a prestarla.

Sin embargo, la mayoría de los ejemplos considerados hablan de la utilización de fuerza de trabajo por los religiosos, en diversidad de ocupaciones, sin ser remunerada en absoluto. En estos casos, salvando las actividades en que el cura comprara la materia prima, como parece que sucedía en algunos obrajes, las ganancias netas debían ser muy altas. En casi ninguna de las actividades observadas existían gastos complementarios que el fraile tuviera que realizar e incluso en los casos de tornos y telares, las instalaciones se dice que eran heredadas de unos doctrineros a otros.

b)

El tema de la chicha, visto más arriba, nos conduce a preguntar por el maíz. De los dos corregimientos citados en último lugar, Huamachuco y Cajamarca, se dice textualmente en las Informaciones de Lobo Guerrero que los doctrineros, "del maíz que recogen en las doctrinas, lo reparten y mandan hacer chicha a las indias solteras".

En efecto, otro de los factores de producción al que tenían acceso los doctrineros era *la tierra,* y no solo la que era propiedad de la doctrina por donaciones más o menos voluntarias, sino la que era propiedad indiscutida de los indios. Para ilustrar este tipo de intervención económica se puede acudir a dos ejemplos aparecidos en la documentación, situados ambos en Arequipa.

El primero corresponde a 1622, cuando el arrendador de los diezmos del obispado de Arequipa, Miguel Pérez Romero, hizo una petición al obispo en relación con un problema que le surgió al efectuar la recolección de los diezmos. El dominico Miguel Correa, cura de La Chimba, próximo a la ciudad, había hecho una "sementera en tierras de indios Yanahuaras, de su curato, en un pago llamado Chullo y, de los topos que sembró, cogió

más de 100 fanegas de trigo y 30 de cebada y, aunque le he pedido el diezmo de ello, no ha querido pagar diciendo que es mendicante".

Pero tratándose de tierras que no eran de su propiedad y de una producción que, obviamente, no era para el propio consumo o el de su comunidad solamente, el arrendador consideraba que el fraile debía pagar el diezmo correspondiente. El P. Correa, por su parte, que llevaba ya tres años en La Chimba en 1623, declaraba que únicamente el anterior había sembrado cuatro fanegas y media de semilla, "con licencia que le dio su Prelado Superior, para su sustento", es decir, el Superior de su orden, recogiendo 72 fanegas de trigo y 24 de cebada que nació entre el trigo. A lo largo del pleito, para justificar que los dominicos tenían privilegios para sembrar en tierras diezmales sin pagar diezmo, el P. Correa adujo diferentes Bulas y Breves concedidos a su orden por distintos Papas, a pesar de lo cual el obispo de Arequipa dio mandatos de que el fraile pagase el diezmo de lo expresado en el transcurso de tres días, más el del maíz –cabe la duda de si había sembrado también maíz, o de si se trata de un error en lugar de cebada–, dentro de los tres días de recogido. Hay que suponer que el P. Correa, como doctrinero, percibía su salario y, quizás, también algunos derechos eclesiásticos por los sacramentos administrados a los indios, al margen de lo cual utilizaba 10 topos de sus tierras, consiguiendo una cantidad de grano que era más que suficiente para su sustento y que, probablemente, comercializaba en parte. Además, queda la incógnita de cuál sería la mano de obra que utilizaría para trabajar la tierra y en qué condiciones.

Parecido era el caso de Characato. Aquí el cacique se quejaba de que el P. Aguilar hacía dos años que sembraba cuatro topos de tierras de la comunidad para cultivar maíz sin pagar ningún tipo de renta a los indios. La importancia de los casos, más allá del volumen de tierras utilizadas y de la cosecha obtenida, estriba en mostrar el tipo de relación de los religiosos con las comunidades, sobre cuyos derechos aquellos imponían su ventajosa condición de colonizador.

c)

En las tasas que reglamentaban el tributo indígena en el siglo XVI, el salario del doctrinero era pagado, generalmente, en forma de mercancías que se relacionaban a continuación del tributo que debía recibir el encomendero. Al ir adquiriendo el tributo, progresivamente, la forma

de dinero en algunos lugares, el salario del cura pasó a serle asignado también en dinero y, a partir de entonces, el cura debió comprar a la comunidad una cantidad mayor de las mercancías que necesitaba, o de adquirirlas por otros medios. Existen referencias a que estas relaciones comerciales entre el cura y los indios, las únicas que le estaban permitidas por otra parte, no eran simétricas, pues, dada la posición de fuerza de que aquel gozaba también en este tema, conseguía salir beneficiado.

En efecto, de las ocho doctrinas de los dominicos en Yauyos, se afirma por el testigo correspondiente en la Información de Lobo Guerrero de 1614, que los frailes compraban a los indios "gallinas, pollos y huevos a menos de la tasa del Señor Virrey". Esta frase parece denotar, en primer lugar, la existencia de una reglamentación de precios por el gobierno para las relaciones comerciales con los indios pero, sobre todo, una operación lucrosísima de frailes que después revendían las mercancías, como se vio, fuera de las doctrinas. Una actuación similar parece deducirse de las quejas del cacique Polaricona, de Characato, cuando dice: "... las aves y pollos que le damos le costa al padre que se hallan mal y una india Lucía CURA compró en seis reales y un pollo en dos reales ... " (sic). En este caso no está claro que se tratara de una relación comercial la establecida entre los indios y el religioso, aunque sí es evidente el esfuerzo que deben hacer aquellos para entregar las mercancías al doctrinero.

Este último aprovechaba otras posibilidades para recibir una cantidad variable de distintos productos. Por ejemplo, un castigo que parece frecuente por parte de los doctrineros, además de las penas físicas, era incautarse de las mantas de los indios cuando faltaban a algunas de las imposiciones de que eran objeto. Así actuaba fray Francisco de Aguilar, en Characato, cuando los indios no acudían desde sus chacras, a dos leguas o más, o desde sus poblaciones a presentar ofrendas a la cofradía de La Salve, que él mismo fundó. De la misma forma reaccionaban los doctrineros de Jauja cuando los indios dejaban de acudir a las fiestas de la doctrina, o cuando las indias no pagaban en plata el pan que no habían sido capaces de vender. Es posible que muchas de estas prendas, al no poder ser recuperadas por sus dueños, aisladamente o acumuladas al conjunto de la producción de los obrajes, fueran llevadas después al mercado.

Las celebraciones religiosas, como casamientos, bautizos, fiestas de Todos los Santos y otras, daban lugar a un pago, francamente alto en

algunos casos, en velas que hace pensar en la importancia que tenían en el aparato ornamental de las iglesias y que perdura hasta nuestros días. Los indios se quejaban de la carga que les suponía la entrega de cuatro velas de a cuarta por casamiento entregadas por el contrayente, y una por bautizo, en el valle de Jauja. En Characato, fray Francisco de Aguilar solicitaba velas también en domingos y festivos y, al contrario que los curas que le precedieron en la doctrina, no las encendía, quizás para enviarlas al próximo centro urbano de Arequipa.

También en Characato, a pesar de estar prohibido por los Concilios Limenses, en la fiesta de Todos los Santos los indios estaban acostumbrados a cubrir las sepulturas de sus difuntos con lo que cada uno podía, hasta que la llegada del P. Aguilar lo impidió, apropiándose él del "maíz, ocas y papas" que estaban destinadas a tal efecto. Él mismo cambió la costumbre de celebrar las fiestas de las cofradías, más las de San Francisco, San Juan y Santiago, en casa de los alféreces para celebrarlas en su casa, con lo que, en año y medio, habían tenido lugar seis fiestas y la comunidad había debido gastar en "aves, pollos, huevos, temeros, carneros, cabritos y harina", más un real por persona, la cantidad de 240 pesos. La apropiación de bienes de consumo era, pues, un apartado importante en la actividad económica de los doctrineros de indios.

Si en algunos de los ejemplos mencionados es solo posible imaginar que parte de lo obtenido por el cura tendría por destino el mercado, en otros no cabe ninguna duda de ello, puesto que en los documentos se menciona expresamente la actividad mercantil de los propios doctrineros. Los mercedarios de Huamalíes y el agustino de Santiago de Chuco compraban y "cazaban" (sic) caballos y mulas para engordarlos, domarlos y venderlos. Igualmente, los doctrineros de Jauja, en general, y en particular el de Comas –franciscano–, así como los de Yauyos, muy activos comercialmente, revendían en Lima los productos de la tierra que, previamente, habrían obtenido de los indios como ofrendas o, quizás, a menos precio, como de hecho hacían los de Yauyos. A la operación de llevar las mercancías a Lima empleando mano de obra india ya he dedicado más arriba un comentario. Por su parte, los religiosos de Jauja vendían el pan que, como cité, fabricaban también con mano de obra indígena, y los de Huamalíes y Santiago de Lloclla en particular, chicha. En este último lugar se vendía también pan, fruta y vino que el fraile hacía traer desde Huánuco.

El fraile mercedario de Nombre de Jesús salía de su jurisdicción, posiblemente sin licencia, a cumplir operaciones comerciales, mientras que el agustino de Santiago de Chuco compraba "algunas mercaderías de China y otras cosas" y las revendía. Desde luego, muchos de los tejidos elaborados en los obrajes de las doctrinas eran llevados directamente a la venta por los religiosos. Uno de estos, mencionado en la Información de 1614, había llegado a Lima "con muchas cabalgaduras cargadas de ropa que los indios habían hecho". Otro, agustino, en Huamachuco, según había oído decir el correspondiente testigo, había ganado en año y medio que era doctrinero más de 6 000 o 7 000 pesos, a base de sus "muchas granjerías con indios e indias en hilar cosas de seda". Algo más bajas eran las estimaciones realizadas por otro testigo sobre las ganancias de los mercedarlos, principalmente en Huamalíes, al margen de sus salarios y estipendios, que calculaba en más de 2 000 ducados, aproximadamente 2 750 pesos.

d)

En la legislación canónica, desde el siglo XVI, el único ingreso permitido a los doctrineros era el sínodo o salario, deducible del total del tributo pagado por los indios. Solo podía añadírsele las limosnas y ofrendas que, de forma voluntaria, quisieran entregar estos. En el siglo XVII el salario se computaba básicamente en *dinero* y desde los primeros casos de salarios conocidos, citados por Lockhart para mediados del siglo XVI, que eran de 300 a 500 (Lockhart, 1968: 52) hasta los que he encontrado para las doctrinas estudiadas aquí, su nivel no parece haber subido sustancialmente. Concretándome a los casos que interesan, los datos son los siguientes:

Orden de Santo Domingo;
- Huaylas: 11 doctrinas con 450 pesos ensayados cada una
- Yauyos: 9 doctrinas con 400 pesos ensayados cada una
- Jauja: 5 doctrinas con 500 pesos ensayados cada una

Orden de San Francisco:
- Cajamarca: 5 doctrinas con 226 pesos ensayados cada una
- Jauja: 4 doctrinas con 400 pesos ensayados cada una

Orden de San Agustín:
- Huamachuco: 7 doctrinas con 178.6 pesos ensayados cada una

Orden de La Merced
- Huánuco: 6 doctrinas con 450 pesos ensayados cada una[7]

Tomando como bases estos datos, el salario medio de una doctrina ascendía a 377 pesos ensayados, que correspondían aproximadamente a 600 pesos de a ocho, cantidad que hay que tomar para acumularla a otros ingresos del doctrinero en forma de dinero. No obstante, a efectos de la cuantificación final, aun a riesgo de subestimar los resultados, en consideración a la eventualidad de que otras doctrinas que no estén recogidas en este trabajo tuviesen sínodos inferiores a esta media, estimaré solo 500 pesos de salario por doctrina.

Al margen del sínodo, como quedó dicho, el doctrinero no podía cobrar derechos por la administración de sacramentos, así como tampoco exigir limosnas ni ofrendas en las misas o festividades, pero la insistencia de esta prohibición en la legislación hace sospechar que el cobro de dichos conceptos debió ser una práctica frecuente. Desde luego, en la documentación utilizada existen referencias sobradas en este sentido.

Según uno de los testigos de la Información de Lobo Guerrero de 1612, en los corregimientos de Conchucos, Huamalíes y Cajamarca los doctrineros, en general, llevaban por la limosna de la misa un real a cada indio casado y a los solteros, medio, exigiéndoles además las arras a estos últimos cuando se casaban. El mismo testigo precisa que los indios forasteros debían entregar cuatro pesos de a nueve reales, también por la limosna de la misa. Es particularmente importante este dato, que puede ser indicio de que los curas sacaran provecho extraordinario de los forasteros que se hallaban en una situación irregular, extorsionándolos en lugar de devolverlos a su lugar de origen, como estaba legislado.

En la Información de 1614 se denuncia la práctica de exigir compulsivamente ofrendas en las festividades, de medio real a los hombres y medio a las mujeres, en el caso de los dominicos de Jauja, que encarcelaban o quitaban las mantas a aquellos que no podían pagarlas. Del mismo modo actuaban los de Yauyos, quienes llamaban por padrón a los indios en

7. Relación de las provincias, conventos, doctrinas, frailes, rentas y haciendas que tienen las órdenes que han fundado en los Reinos del Perú. El Marques de Montesclaros (1612) AGI, Lima 36. Este documento, que ya fue utilizado por F. de Armas (Armas 1966), aunque contiene los sínodos de las doctrinas no es fiable en lo que afecta a las haciendas y demás rentas de las órdenes, que se encuentran obviamente subestimadas.

la puerta de la iglesia, acompañados del sacristán y del fiscal y exigían, desde los muchachos de 19 años hasta los viejos, un real a los hombres y medio a las mujeres. El que no tenía dinero, como en Jauja, entregaba su manta y el cacique, parece que colaborando con el doctrinero en este caso, los ponía en una memoria para cobrarles posteriormente. Si alguna mujer tenía a su marido ausente, incluso desde hacía tres años, debía también pagar por él. La violencia en la exigencia de ofrendas es igualmente denunciada en doctrinas de Huaylas, Huánuco, Cajatambo y Canta.

En lo referente a derechos eclesiásticos, otro testigo señala que en las doctrinas de Jauja los dominicos exigían a los indios en sus matrimonios arras de 13 reales, más una ofrenda cuyo importe no se especifica. A los bautismos debían aportar, además de velas, dos reales de ofrenda y el padrino y la madrina, otros dos. En los entierros se les cobraba acompañamiento y posa por valor indeterminado. Además de estos tres sacramentos de cumplimiento obligado para todo cristiano, por cada misa cantada debían pagar tres patacones y si era con vigilia, cinco. En esta misma declaración aparece una de las acusaciones sobre las manipulaciones de que eran objeto los herederos de los difuntos por parte de los religiosos: el testigo afirma que si algún difunto pobre dejaba el encargo de que se dijera misa rezada por su alma, aquellos la trocaban por misa cantada, para lograr así una ofrenda más cuantiosa. Manifestaba igualmente que había visto morir algunos indios e indias sin hacer testamento y quedarse los religiosos con sus haciendas, dejando a los herederos sin qué comer y vendiéndoles las casas para decir misas cantadas.

Otra denuncia por cobro indebido de derechos por la administración del matrimonio es presentada por el cacique Polaricona, de Characato. De la redacción de la acusación parece desprenderse que, además de las velas y de cuatro pesos y un real por cada matrimonio, los contrayentes debían contribuir con arras, a pesar de que la iglesia disponía de arras para ser usadas en común por la población indígena, habiéndose practicado así con el anterior doctrinero fray Matías Prado.

Evidentemente, el pago de obvenciones junto a las limosnas y ofrendas, a veces entregadas de forma forzosa, proporcionaban al cura unos saneados ingresos, fijos y relativamente cuantiosos, tratándose de acontecimientos por los que debía pasar la población obligatoriamente tres veces en la vida.

Por otra parte, en Characato los indios debían pagar un real en las celebraciones de la cofradía de La Salve, segunda existente en la doctrina; posiblemente era la misma cantidad que tendrían que entregar para la otra cofradía, la de la Limpia Concepción, además de en los días de San Francisco, San Juan y Santiago. Aunque los días de fiestas establecidos para los indios eran bastantes más de tres, las quejas del cacique Polaricona solo hacen referencia a estos.

Al interesante papel cumplido por la cofradía en otros aspectos de la vida social, se unía así el ser un medio utilizado por el cura para absorber una parte del excedente de la comunidad. La cofradía es una institución compleja en su organización y funcionamiento y, aunque es claro que una afirmación como esta no exime de la necesidad e importancia de su estudio, aventurarse a opinar sobre la relación del cura con los bienes de la cofradía puede resultar arriesgado sin un estudio detenido de la institución. Para añadir a la cuantificación final solo consideraré una pequeña cantidad de limosnas en dinero por la festividad de la advocación de la cofradía que, en realidad, no modificará de manera importante la suma total, prefiriendo calcular por defecto que por exceso el resultado final.

Por último, los religiosos imponían penas pecuniarias, a veces de hasta varios pesos, a los indios por no cumplir algunas de las obligaciones que les exigían, por casos de "amancebamiento", e incluso por faltar a una palabra dada de matrimonio. Casos de estos castigos en dinero se citan de Huamachuco, Cajamarca, Huamalíes, Conchucos y Jauja.

Una aproximación a la cuantificación

El cura conseguía, como se ha podido observar, apropiarse de una parte del excedente de la comunidad de su doctrina, bien bajo la forma de mercancías, o de dinero conseguido por la comunidad a cambio de su propia producción o vendiendo su mano de obra, o bien de parte de su fuerza de trabajo aplicada por el doctrinero a diversas actividades. Por el momento no parece posible calcular con precisión cuál de estas tres formas del excedente suponía la mayor parte del valor de lo apropiado por el cura. Si acaso, se puede intentar tener una idea aproximada de algunos de los casos. En realidad, dado el número de ejemplos considerado y lo heterogéneo de los datos disponibles, pretender mucho más sería excesivo.

En cuanto a la fuerza de trabajo, ya apunté la posibilidad de que la mano de obra utilizada en obrajes fuera, en ocasiones, remunerada. Pero, dado que se trata de una posibilidad solo y de que no existe ni una referencia al pago que el cura efectuara ni, consiguientemente, a la eventual diferencia con otros que los indios pudieran ganar ocupándose para otros obrajeros, el asunto no merece detenerse en él.

Por el contrario, las alusiones a que el religioso ocupaba mano de obra india sin pagarle nada son abundantes y no solo en relación con los obrajes. Si aceptamos un nivel de salarios de un real –mínimo– y consideramos cinco indios trabajando 300 días al año en tareas como acarreo de hierba para el ganado del cura, amasar el pan, transporte de mercancías a Lima, vender productos en establecimientos del cura, etcétera, que parecen haber sido actividades regularmente mantenidas, una estimación de 200 pesos anuales ahorrados en salarios por el religioso puede considerarse razonable, si no baja.

En materia de obrajes, sin embargo, las ganancias una vez vendida la producción parece que eran más altas; aquí el ahorro se conseguía en salarios de hilatura, tejido y, cabe sospechar también, mediante la adquisición de materias primas. Hay datos precisos para dos religiosos que consiguieron 2 750 pesos y de 6 000 a 7 000 respectivamente, que debían ser ganancias netas, casi en su totalidad, en tanto que de otro se dice que llegó a Lima con 50 cabalgaduras de ropa para vender. Tomando como referencia la primera cifra, 2 750 pesos, los frailes que dispusieran de obraje, caso frecuente entre los ejemplos observados, podían conseguir un mínimo de 3 000 pesos mediante el uso de fuerza de trabajo indígena no remunerada, aunque si el cálculo se hace sobre la base de la segunda cantidad, la suma podía ascender a cerca de 7 000 pesos. Sin disponer de obraje, el ahorro por el concepto citado, en otras palabras, el beneficio del cura, era sensiblemente menor. La otra modalidad comentada de apropiación de fuerza de trabajo fue la correspondiente a los yanaconas de la Compañía de Jesús, en Guasacache. Estos disponían de tres días de trabajo indígena a la semana, lo que suponía, considerando salarios agrícolas de dos reales, un ahorro de 30 a 32 pesos por tributario al año.

En segundo término, por lo que se refiere a las mercancías, las alusiones en los documentos utilizados no permiten prácticamente

ninguna cuantificación. Se sabe que algunos de los religiosos aprovechaban las conmemoraciones de festividades religiosas, como Todos los Santos o la del patrón de alguna cofradía, para exigir la entrega de cierta cantidad de bienes de consumo. El cacique Polaricona, de Characato, cuya declaración es la única que facilita una apreciación cuantitativa, llega a decir que en seis fiestas celebradas en casa del religioso en año y medio, habían tenido que gastar 240 pesos en aves, huevos, temeros, cameros, cabritos y harina, más cierta cantidad desconocida de plata, en invitar al cura –lo que no quiere decir que todo se lo apropiase este–. El propio religioso les tomaba el maíz, las ocas y papas que la comunidad solía poner, antes de que él llegara como doctrinero, sobre las tumbas de sus antepasados el día de Todos los Santos. Como él, se ha visto que otros frailes conseguían también parte de la producción indígena por diversos medios y con distintos motivos. Aunque las observaciones no se pueden generalizar ni cuantificar de manera global, se deduce que la apropiación de mercancías llega a adquirir cierta importancia. Por otra parte, la imposibilidad de cuantificación elimina el problema posterior de cualquier intento de valorar esta parte del excedente en mercancías, por el momento.

También resulta arriesgado intentar una aproximación a la cantidad de excedente apropiado en dinero por los religiosos, aunque en este aspecto la dificultad parece ser menor que en los anteriores. Para ello hay que hacer referencia al número de indios controlados por aquellos en las doctrinas. Hay que contar, de entrada, con el obstáculo de que los frailes, envueltos en la pugna con el clero secular y la Corona, se mostraban reacios a ofrecer datos sobre sus propias doctrinas, incluido en número de sus feligreses. Los religiosos temían que dicha información fuese utilizada en su contra con la polémica y, por ello, para un cierto número de doctrinas estudiadas no hay cifras precisas de población. De cualquier forma, en principio, la legislación canónica aconsejaba que el número de indios de tasa por doctrina fuese de 300 (Vargas Ugarte, 1951, vol. I: Conc. III, sess. 3ª, cap. 11); esta cifra parecía adecuada para poder ser controlada por un solo sacerdote. En realidad, el número de tributarios en las doctrinas tratadas no debió alejarse demasiado de esa cifra, considerando el total de personas de confesión existentes en aquellas en las que se conoce la población:

Para el resto de las doctrinas del arzobispado de Lima que interesan a este trabajo, las distintas órdenes religiosas se negaban a ofrecer datos de población. Del cuadro anterior se deduce que el número medio de personas de confesión, adultos en términos generales, era de 950. Admitiendo que cada varón adulto entregara medio real de ofrenda en misas y festividades, y cada mujer otro medio, añadiendo que por derechos de matrimonio, bautismos y entierros, el religioso percibiera un peso, por término medio, por celebración, cantidad que parece razonable, dado los datos contenidos en los ejemplos observados –a razón de unas tasas de nupcialidad de 8 %, de natalidad de 25 % y de mortalidad de 35 %–, recaudación anual del doctrinero por todos estos conceptos podía ascender a 3 848 pesos. Este tipo de ingresos en dinero, según la documentación, se hallaba bastante extendido y sumando el sínodo que se fijó en 500 pesos, el total resultante es de 4 348 pesos. Esta cifra es una vez y media aproximadamente la estimación más baja del valor de la fuerza de trabajo apropiada por los religiosos en los casos en que disponían de obrajes; sin embargo, a veces, el cálculo del valor de la fuerza de trabajo de los obrajes podía superar el efectuado para el dinero. A su vez, no parece probable que el valor de las mercancías alcanzase siquiera el de los otros dos conceptos tratados.

Corregimiento	Orden religiosa	Doctrina	Indios de confesión	Indios tributarios*
Chancay	Sto. Domingo	Aucayamas	200	
Yauyos**	Santo Domingo	Omas		270
		Visca		250
		Guañec		400
		Laraos		?
		Yauyos		240
		Aymaraes		300
		??		160
		Mangos		280
Jauja	San Francisco	Comas	750	
		La Concepción	2 432	
		Matahuasi	950	
		S. Jerónimo de Tunan	1 250	
		Ascensión Mito	1 200	
		Orcotuna	1 000	
		Singos	600	

Corregimiento	Orden religiosa	Doctrina	Indios de confesión	Indios tributarios
Conchucos	Santo Domingo	Sto. Domingo de Huari	1 000	
		Huantar y Chibín	400	
		Pincos	1 000	
		Hichopincos	1 300	

* "Relación de las ciudades, villas y lugares, parroquias y doctrinas que hay en este arzobispado de Lima...", el Arzobispo de Los Reyes [Bartolomé Lobo Guerrero], Lima, 20 Abril 1619 (AGI, Lima 301).
** En total se calculan 8 500 personas de confesión en las doctrinas de dominicos en Yauyos, aunque no se tienen padrones, por haberse vendido en ellas 8 500 bulas.

Al intentar un cálculo global del valor del excedente apropiado por los religiosos, siempre sobre la base de los ejemplos estudiados, hay que advertir que el resultado se refiere a una hipotética doctrina en la que el fraile utilizara las modalidades de apropiación que considere en el cálculo. Los obrajes y el cobro de limosnas y obvenciones aparecen con mucha frecuencia en la documentación, por eso los tomo en cuenta. La recaudación de limosnas y obvenciones debe haber estado, en mayor o menor grado, generalizada en las doctrinas del virreinato. Por otra parte, como ya he repetido, con objeto de no exagerar los términos, renuncio a computar algunas de las modalidades de apropiación observadas y presento tres posibilidades de cuantificación, en función de la existencia o no del obraje en la doctrina y de la importancia de su producción:

Valor del excedente apropiado por el religioso:

	Doctrina sin obraje	Docta. con obraje (estimación baja)	Docta. con obraje (estimación alta)
Fuerza de trabajo	200	3 000	6 700
Valor mercancías	¿?	¿?	¿?
Sínodo	500	500	500
Otros ingresos	3 848	3 848	3 848
Total	4 548	7 348	11 048

Si se considera que el valor desconocido de las mercancías, cuya adquisición entre los doctrineros parece también muy extendida, puede compensarse con el de la materia prima que el religioso comprase, a

veces, para los obrajes o los amasijos de pan, cuando estos existieran. Los resultados de las sumas precedentes no tendrían que ser alterados.

El total de estos ingresos oscilan, por tanto, entre 9 y 22 veces el valor del sínodo. Si, al mismo tiempo, sabemos que, en términos generales para todo el Perú, el sínodo del doctrinero suponía solo del 20 % al 25 % del valor del tributo pagado al encomendero (Tord, 1974: 185), es fácil calcular que un doctrinero con 1 000 adultos, o 300 de tasa, sobre la base de estas observaciones, podía fácilmente conseguir una parte del excedente indígena equivalente al doble del valor del tributo, pudiéndose elevar en algún caso extraordinario a ocho o nueve veces su importe. Como ya advertí, el intento de cuantificación es algo burdo e impreciso, aunque no falto de base. Las primeras características impiden que se pueda valorar como correspondería la importancia de cada una de las formas adoptadas por el excedente en dos planos. Uno, el del sentido del papel del doctrinero, en tanto que agente colonizador, en relación con los otros principales elementos que actuaban junto a él, es decir, el encomendero y el corregidor; y dos, el sentido del mismo en relación con el conjunto del sistema económico colonial. Cualquiera de estas dos vertientes da origen a una serie de preguntas que podrán ser contestadas solo después de disponer de una mayor precisión en los datos y una muestra más amplia de los casos observados.

De los comentarios hechos resulta obvio que el mecanismo que rige las relaciones entre los religiosos y la comunidad por el que aquellos obtienen su parte excedente no es, en absoluto, de carácter económico, salvo en el caso en que el fraile compra mercancías, a precios más bajos de los estipulados. En el resto de los casos, la apropiación está regida por la compulsión o por las prácticas religiosas, como la administración de los sacramentos o la celebración de diferentes festividades. Este hecho es importante resaltarlo junto al otro de que la apropiación se efectúa al margen de la regulación prevista por el Estado español para la extracción y reparto del excedente de la población indígena. En dicha regulación, la cuota de excedente prevista para el clero rural debería corresponder solo a su salario y las limosnas voluntarias de los indios, pero por los procedimientos aquí observados, dicho clero decidió unilateralmente ampliar esos márgenes. Esta decisión, que también tomaron otros agentes colonizadores, obligaba a los indios a detraer tiempo de trabajo y recursos

que les eran necesarios para pagar el tributo, que era la carga impositiva oficialmente estipulada.

Todo lo anterior lleva a replantear la cuestión de cuáles eran, en realidad, los niveles de productividad de la comunidad indígena, qué recursos movilizaba, cuál era su nivel de consumo, partiendo de la base de que debía hacer una contribución tan alta a distintos sectores de la sociedad española. Si el intento de cuantificación presentado es correcto, estas interrogaciones se plantean cada vez con mayor importancia y su respuesta es clave para comprender a fondo el funcionamiento de la experiencia colonial.

Este artículo no pretende establecer conclusiones definitivas sobre el tema estudiado. Puede ser que no quepa generalizar absolutamente las observaciones hechas, pero no cabe duda, como he dicho más arriba, de que no son excepcionalmente los casos, traídos como ejemplos, así como tampoco los datos vistos para doctrinas de religiosos, exclusivos suyos pues, de hecho, tenían su correspondencia en las de los clérigos. De acuerdo con los contemporáneos a las fechas estudio, las doctrinas eran una de las instituciones desde las que la acción colonial se realizaba con mayor eficacia. El papel de la Iglesia no ha sido valorado aún debidamente en la influencia ejercida sobre la población colonizada ni sobre el sistema económico en general.

Apéndice I

Datos sobre las Informaciones promovidas por Bartolomé Lobo Guerrero acerca de las doctrinas de los religiosos.

a) Información de 1611-12

- Testigo y experiencia: don Martín Muñoz; natural de Nueva Granada y residente de Huamalíes. Lleva aproximadamente 15 años en Huamachuco y Cajamarca.

- Objeto de la declaración: Frailes doctrineros de las provincias citadas.

- Testigo y experiencia: don Luis de Mendoza y Ribera. Ha sido corregidor de Huamalíes durante dos años aproximadamente.

- Objeto de la declaración: Frailes doctrineros de Nombre de Jesús y Los Baños, en dicho corregimiento.

- Testigo y experiencia: don Sebastián Chico, natural del Reino de Toledo (Castilla). Lleva 10 años aproximadamente en Conchucos, Huamalíes y Cajamarca.

- Objeto de la declaración: Doctrineros de los citados corregimientos; un doctrinero mercedario en Huamalíes.

- Testigo y experiencia: Juan González, de Galicia. Alguacil mayor en Huamalíes dos años aproximadamente. También ha estado en Conchucos, Cajamarquilla y Cajatambo.

- Objeto de la declaración: Frailes doctrineros en las zonas citadas, en general.

- Testigo y experiencia: don Martín Núñez Vela. Clérigo presbítero, juez y vicario en la provincia de Jauja y Comisario del Santo Oficio. Ha estado 30 años aproximadamente en Jauja.

- Objeto de la declaración: Religiosos franciscanos y dominicos en las doctrinas del valle.

b) Información de 1614

- Testigo y experiencia: don Juan Isasaga, vecino de Lima. Ha sido tres veces corregidor de indios en pueblos y provincias de Canta, Cajatambo y de los naturales de esta ciudad. Ha sido Visitador General de las provincias y corregimientos de Huamalíes, Conchucos, Cajamarca, Saña y Trujillo.

- Objeto de la declaración: Doctrineros religiosos de las zonas citadas, en general; tres doctrinas de mercedarios en Huamalíes; doctrinero mercedario de Nombre de Jesús; doctrinero mercedario de Pincos (Conchucos); doctrinero agustino en Santiago de Chuco (Huamachuco); otro agustino en la misma provincia; otro en la doctrina de Chusgón en la misma provincia.

- Testigo y experiencia: don Rodrigo de Guzmán, vecino y encomendero de la ciudad de Lima y alguacil mayor de corte. Ha sido cuatro veces corregidor de Jauja, Chancay y Huánuco.

- Objeto de la declaración: Doctrineros franciscanos, dominicos, mercedarios y agustinos, en general de zonas citadas.

- Testigo y experiencia: don Juan Rodríguez Muñoz, vecino de Lima, natural de Ciudad Real, reino de Toledo; llegó a Perú hace cuatro años y medio y se ha ocupado la mayor parte del tiempo como notario de visitas eclesiásticas que se han hecho en las provincias de Canta, Cajatambo, Huamalíes, Huánuco, Chinchaycocha y Jauja.

- Objeto de la declaración: Frailes doctrineros franciscanos, dominicos y mercedarios en las provincias citadas; cuatro mercedarios en Huamalíes; más de 17 doctrineros franciscanos y dominicos en Jauja; dos dominicos en Tarma.

- Testigo y experiencia: don Alonso de Mendoza Hinojosa, vecino y alcalde ordinario de Lima. Hace 20 años que está en Perú. Ha sido corregidor de las provincias de Jauja y Carangas (Charcas).

- Objeto de la declaración: 13 o 14 doctrinas de franciscanos y dominicos de Jauja.

- Testigo y experiencia: Gonzalo Dolmos Sarmiento, vecino de Cuzco. Hace más de 45 años que vino a Perú, hace 9 años que reside en Lima. El virrey Marqués de Montesclaros lo nombró corregidor de Yauyos y lo fue durante dos años y cuatro meses.

- Objeto de la declaración: 8 doctrinas de dominicos en Yauyos.

- Testigo y experiencia: Antonio de Torres de la Fresneda, vecino de Lima. Es Protector General de los Naturales. Tiene 70 años. Hace más de 23 que entró en Perú. Fue corregidor en Pacajes (Charcas) y 9 años Protector General con los virreyes Marqués de Cañete y Marqués de Salinas. Dejó el cargo voluntariamente y el Marqués de Montesclaros le pidió que volviese a ocuparlo.

- Objeto de la declaración: Religiosos doctrineros, en general.

- Testigo y experiencia: don Juan de Espinosa y Arévalo, caballero de Alcántara, alguacil mayor del Santo Oficio, vecino de Lima y encomendero de los pueblos de los Andajes (Cajatambo) y Atavillos (Canta).

- Objeto de la declaración: dos doctrineros mercedarios (hay otros tres, dice, que son clérigos, a los que no acusa).

- Testigo y experiencia: don Diego Mejía de Zúñiga, vecino de Lima. Hace 30 años que llegó a Perú. Ha sido corregidor en Chimbo (Quito), Huamalíes y Huaylas y en la villa de Cañete.

- Objeto de la declaración: 3 o 4 doctrinas de mercedarios en Huamalíes y 6 de dominicos en Huaylas.

- Testigo y experiencia: Bernardo de Alcocer Salcedo, natural de Toledo, estante en Lima. Hace más de 20 años que anda por doctrinas; estuvo 11 al servicio del arzobispo Mogrovejo, en sus visitas.

- Testigo y experiencia: Capitán don Luis de la Reinaga Salazar, natural de Lima y vecino de ella. Encomendero del repartimiento de Huacrachuco, provincia de Huánuco.

- Objeto de la declaración: El doctrinero mercedario de su encomienda que lo es desde hace 7 años.

LOS CLÉRIGOS DOCTRINEROS Y LA ECONOMÍA COLONIAL (LIMA, 1600-1630)*

No parece exagerado decir que, en relación con otras parcelas de la historia colonial de la América hispana, la que corresponde al papel de la Iglesia es hoy una de las menos conocidas. Refiriéndonos concretamente al Perú, los conocimientos disponibles consisten, fundamentalmente, en una base empírica contenida en varias colecciones de documentos, importantes como punto de partida; junto a ella, algunas historias generales o particulares; y, finalmente, un número aún escaso de análisis de problemas.[1]

I

En este panorama, uno de los aspectos más descuidados quizás sea el de la actividad económica de la institución eclesiástica.[2] Por esta razón y por la posibilidad de disponer de nuevos documentos con los que analizar con más detalle una de las páginas más destacadas del papel colonial de la Iglesia, es por lo que abordaré de nuevo las relaciones de los doctrineros de indios con sus comunidades.[3]

---

* Publicado originalmente en *Allpanchis* (Cusco), vol. XVI, n.º 19, 1982, pp. 117-149.

1. Entre las colecciones de documentos se pueden citar Lissón Chaves, ed.(1943-47); y Egaña, ed. (1954). Como historias generales cabe citar a Vargas Ugarte (1953-1960); y Armas (1953). En cuanto a los trabajos de análisis, aun siendo escasos son suficientes como para poder olvidar algunos de interés. Sin desmerecer a otros nombres no citados mencionaré los de Bernard, Lavallé, Manuel Marzal y Pierre Duviols.

2. Hay que salvar el caso de la Compañía de Jesús que, recientemente, ha recibido otra monografía que unir a la relativamente abundante literatura con que contaba. Me refiero al libro de Nicholas P. Cushner (1980).

3. Ya lo he hecho antes en Acosta (1982b, 1982c).

No es necesario insistir en la frecuente preocupación que se trasluce de las fuentes de la historia colonial, y no solo de las eclesiásticas, por la conducta de los curas de indios y, en particular, por su actividad en materia económica. Con todo, merece destacarse el hecho de que este lugar común tenía origen en los sectores más diversos de la sociedad. En distintos momentos manifestaron esta preocupación las autoridades de la alta administración colonial: los virreyes y la Audiencia; las autoridades locales: cabildos y corregidores; el Rey, haciéndose eco de las quejas generales; desde luego, los indios; y hasta la Iglesia, en cuyo seno las quejas procedían de varias direcciones: del sector secular, con los obispos a la cabeza, en contra de los doctrineros frailes, por un lado; del sector regular, representado por los provinciales de las órdenes, quejándose de los clérigos, por otro; e, incluso, de ambos sectores conjuntamente cuando se reunían en Concilios bajo la supervisión del representante del Patronato real.[4]

La diversidad de orígenes de las quejas contra los doctrineros mueve a pesar que, más que un recurso en enfrentamientos coyunturales entre grupos del sector social español, refleja una auténtica participación de los curas en materia económica que afectaba, de manera estructural, a intereses igualmente diversos. Estos, sintiéndose perjudicados, protestaban ante quienes, en cada caso, consideraban la autoridad competente para atajar aquella intervención. La historiografía actual, inevitablemente, se ha hecho eco del tema, limitándose a recoger, por lo general sin llegar a profundizar en su estudio, algunas de las abundantes quejas dispersas en las fuentes de la historia colonial.[5]

Aunque abunda en el tema tratado en otro trabajo anterior,[6] este capítulo lo completa en varios aspectos y las fechas que lo delimitan están relacionadas con esta complementación. Por un parte, los pleitos contra doctrineros, fuente básica de este estudio, aparecen en el Archivo Arzobispal de Lima desde 1600 solamente. Por otro lado, aquí se aborda la

4. Hacer una lista de las quejas contra los curas de indios sería prácticamente imposible. Una muestra ha recogido Duviols (1971a: 317-9).

5. Ver Rowe (1957: 189); Spalding (1974); Lohmann (1957: 243-5); Duviols (1971a); Castañeda (1976: 57-103), entre otros. Aunque, en general, hay una misma línea de interpretación, a veces se registran matices en el juicio que algunos autores dedican al tema.

6. Me refiero a Acosta (1982c); ver el capítulo anterior, número 5, en la sección III del presente libro.

actuación económica únicamente de los doctrineros clérigos, en tanto que anteriormente se había hecho con los religiosos. Por último, en el enfoque de la actividad de los curas tienen como referencia en esta ocasión el conjunto del proceso económico, mientras que anteriormente se había considerado el concepto de excedente indígena de una manera más estática. Todavía aquí sigue planteándose la necesidad de estudiar el periodo cronológico anterior a este, es decir, el siglo XVI, en el que las características de la entrada del clero de indios en la economía se gestaron. A comienzos del XVII, la presencia de los curas en la economía colonial monetarizada estaba completamente consolidada ya. Pero esta ausencia puede quedar para ser cubierta en trabajos posteriores.

Aceptando que la intervención de los doctrineros en la economía tuvo lugar, antes de aproximarnos a ella cabe preguntarse en qué contexto ocurría y cómo se generaban las quejas ya mencionadas, aunque para ello haya que referirse a hechos de sobra conocidos.

La conquista española de América tuvo para quienes la hicieron una de sus justificaciones fundamentales en la difusión de la doctrina católica entre los indios. Desde la etapa de la colonización del Caribe, al tiempo que los colonos iniciaban la explotación del territorio americano, los Reyes, patronos de la Iglesia, no cesaron de recordar en sus disposiciones la justificación religiosa de la colonización. Y esta política fue repetida en la etapa continental, tanto en el asentamiento mexicano como en el peruano. Las manifestaciones de la Corona, lejos de ser una postura testimonial, iban acompañadas de una activa participación de la Iglesia en la administración de las nuevas posesiones –gracias a la vinculación Iglesia-Estado ya mencionada–, así como de un ejercicio de sus tareas religiosas que, en el siglo XVI, corrió a cargo básicamente de las órdenes religiosas, como ya se sabe (cfr. Lopetegui y Zubillaga 1965; y Egaña 1966).

Pero la colonización era un proceso único en el que el plano religioso se incardinaba indisolublemente con el económico, social y político. En dicho proceso, paralelamente a la explotación indígena por parte de la sociedad civil, la expansión religiosa tomaba, igualmente, una dimensión económica cuyas características estaban ligadas a las de aquella. La concreción jurídica de esa dimensión comenzó en 1512, con la devolución del Rey a la Iglesia indiana de los diezmos que previamente había obtenido del Papa como parte del proceso de concentración de poderes

de la monarquía absoluta que se estaba gestando. Con dicha cesión, el Rey sufragaba el mantenimiento de la Iglesia en Indias en sus diversos apartados: alto clero, parroquias, hospitales, etcétera. En términos económicos, los diezmos constituían, y a la Iglesia se le reservaba con ellos, como en Europa, una participación en la distribución de la producción social y, dado que esta, en la primera etapa de la colonización, estaba basada casi exclusivamente en el trabajo de la población indígena, se trataba de la distribución de la producción de los indios.[7]

Desde el comienzo de la colonización, sin embargo, con la experiencia del repartimiento/encomienda, se iba a abrir otra entrada a la participación de la Iglesia en la esfera de la distribución que consistió en reservar a los encomenderos el pago del clero de indios, que se encargaría de su evangelización, deduciéndolo del tributo que los mismos indios les entregaran.[8]

Con ello se comenzaba a hacer una diferenciación entre el clero de la población europea y urbano, en general, de un lado, y el de indios, de otro, ya que estas dos formas de financiamiento: diezmos y tributo, iban a ser excluyentes para cada uno de ellos. En efecto, las cinco novenas partes y media de la mitad del total de los diezmos de una diócesis que, en el reparto que se hacía, tenía como destino las parroquias, no llegaban a las doctrinas de indios. Entre las beneficiadas por dicho porcentaje no se incluían las últimas porque "... las demás parroquias son beneficios y doctrinas de indios que tienen sus chacras de comunidades para lo poco que han menester sus fábricas...".[9]

---

7. El tema de los diezmos fue objeto, desde el comienzo de la conquista, de un fuerte debate entre los distintos sectores colonizadores interesados en el mismo para dilucidar quiénes deberían pagarlos y si los indios tenían que incluirse en estos últimos, lo que se logró al final, en parte. Un estudio de esta evolución no se ha efectuado aún. Cfr. Borah (1941: 386-409); Baudot (1965: 167-221); Castañeda (1977); Castañeda y Marchena (1978: 125-158).

8. Esta medida dio lugar a choques entre encomenderos y autoridades eclesiásticas por el control que estas desearon hacer cada vez más estrechamente en el nombramiento y visita de los doctrineros. Ver Domingo de Santo Tomas a S.M. Los Reyes, 14 de marzo de 1562. (Lissón Chaves, ed. 1943-1947, vol. II, n.º 6: 252-3).

9. "Relación de todas las rentas decimales de la Iglesia del Perú y su distribución conforme a las erecciones de dichas iglesias... " (1620), (AGI, Indiferente General 3018; apud. Castañeda y Marchena 1978: 125-158). Es posible que a mediados del siglo XVI los doctrineros aún se beneficiasen de una parte de los diezmos. Esto puede deducirse de la "Instrucción sobre la doctrina dada por el Arzobispo de Los Reyes, D. Fr. Jerónimo de Loaysa". Los Reyes, 14 de feb. de 1549 (Lissón Chaves, ed. 1943-1947, vol. I, n.º 4: 144).

Pero, además, como ya se sabe, mientras que en el primer tipo de parroquia, es decir, las de población española e indios urbanos, se permitía el cobro de estipendios por la administración de sacramentos, a los curas de indios les estaba expresa y repetidamente prohibido llevar este tipo de obvenciones, quedando reducidos, en términos legales, al ámbito de la distribución a expensa de su salario, o sínodo, de algunos indios de servicio y de las limosnas voluntarias de los indios.[10]

Pronto la Iglesia indiana desbordó los límites de la esfera de la distribución que tenía asignados teóricamente al comienzo, ya fuera predominantemente en productos o en dinero, según las etapas de la economía colonial, y, al igual que en España, comenzó a participar en otros ámbitos del proceso económico, tanto como institución como en calidad personal. Así, penetró en la producción y en la circulación de mercancías e, incluso, de dinero. Institucionalmente considerada, el sector que atendió con más interés al aspecto productivo y, consecuentemente, también al comercial, fue el de las órdenes religiosas en el terreno agropecuario, al actuar en gran escala debido a sus estatutos de entidades semiautónomas. En Perú, tan temprano como 1560, Felipe II ya empezaba a intentar controlar la expansión de propiedades rústicas de las órdenes, que afectaba a intereses tanto particulares como de la propia Corona y del sector secular de la Iglesia. Aunque difícil de cuantificar, no hace falta insistir en la importancia de las tierras adquiridas por los religiosos.[11]

El sector secular, por su parte, no estuvo privado de la participación en la economía y se pueden poner muchos ejemplos de ello. Uno de los más conocidos quizás sea el del obispo de Cuzco, Sebastián de Lartaún (1573-1583), sobre quien recaen las sospechas de que mantenía un extenso

10. Esto se correspondería con una diferencia en términos canónicos entre los conceptos de "doctrina" y "parroquia".

11. Real Cédula a los Provinciales de las órdenes religiosas sobre los bienes temporales, de 1560 (Lissón Chávez, ed. 1943-1947, vol. II, no. 6: 173-4). El trabajo de Castañeda y Marchena (1978), aún sin contrastar con la bibliografía que recoge adquisiciones de algunas órdenes a comienzos del XVII (K. Davies 1974, N. Cushner 1980), se puede presumir que subestima el volumen de propiedades sólo con leer los comentarios del propio virrey Montesclaros al documento sobre el que ambos autores elaboran sus cálculos: "... tiene tal dificultad la materia [conocer el número de haciendas de las órdenes] y hay tantos interesados en oscurecer la verdad que siempre quedo sospechoso de cualquier diligencia...". Biblioteca Nacional de España (Madrid), Ms. 8990, f. 229v, Memoria del Virrey Montesclaros.

complejo económico vinculando la organización administrativa eclesiástica con sus intereses personales. Sus desmentidos a las acusaciones del Cabildo de la ciudad de Cuzco, cuando iba a participar en el III Concilio de Lima, no parecen lo suficientemente sólidos.[12] En los años que cubre este artículo, por poner un ejemplo más próximo, el dean de la catedral de Lima, Diego de Salazar, era propietario de tierras en el valle de Lati y mantenía un pleito por ocupación indebida de otras, propiedad de Da. Isabel Fermín de Izarra.[13]

Nada de esto era diferente a lo que ocurría en España, donde muchos eclesiásticos tenían abundantes bienes patrimoniales en sus mismas jurisdicciones y los explotaban económicamente. La única diferencia era el carácter colonial de la situación indiana, en que los bienes de los eclesiásticos procedían de la población indígena.[14]

Desde muy temprano, el clero de indios también inició la ampliación de los márgenes de la cuota que se le había asignado en el reparto de la producción indígena y lo hizo, entre otras formas, interviniendo en la circulación del dinero y de las mercancías. Pero, frente a la expansión de otros sectores de la Iglesia en los procesos económicos, con los doctrineros se hizo una nueva diferenciación, esta vez trascendental, que se venía a añadir a la que ya tenía lugar en la esfera de la distribución. Esta diferenciación tomaba cuerpo en la prohibición de tener "trato, contrato o granjería", con lo que sencillamente se les impedía la entrada en el ámbito de la producción y en la circulación de bienes y dinero.[15]

El tema de la circulación de dinero y de otras mercancías, en la medida en que no se respetara el justo precio, era uno de los puntos conflictivos en la doctrina económica de la Iglesia desde la Edad Media; pero, no así

12. "Traslado de los capítulos puestos por el fiscal del Sto. Concilio Provincial de estos reinos del Perú al Rmo. Obispo del Cuzco por delación del cabildo de la misma ciudad..." y "Traslado de la respuesta... del Rmo. Sr. Obispo … ," AGI, Lima 300. Por la inocencia del obispo se pronuncia, basándose en su propia declaración, Egaña (1966: 306-8).

13. Archivo Arzobispal de Lima, Sección Censuras, legajo 1.

14. Las prohibiciones a los eclesiásticos en la península se referían, sobre todo, a la usura y a la administración o arrendamiento de bienes de señores laicos (cfr. Sánchez Herrero 1976: 159-160).

15. De la ampliación inicial de la cuota por los doctrineros hay indicios en el Concilio Limense, Constituciones de Naturales, n.º 35 y II Concilio Limense, Constituciones de Indios, n.º 9, 10 y 17, en Rubén Vargas Ugarte, ed. 1951, t. I.

el de la producción (cfr. Roover 1971). Con la medida indicada se condenaba al clero de indios, al menos sobre el papel, a una austeridad que no se exigía al de españoles. En una mentalidad en que la solemnidad y dignidad del culto tenían gran importancia, se aceptaba que las iglesias de indios tuviesen poco de lo uno y de lo otro, lo cual puede considerarse reflejo de cómo la sociedad colonizadora consideraba al colonizado.

Esta diferenciación tenía que ver, en el fondo, con el reparto del excedente indígena que se había efectuado tras la conquista. Después de fuertes pugnas que se iniciaron desde los primeros momentos de la presencia española, y en las que se enmarcan las llamadas "Guerras Civiles", se había terminado primando a otros sectores del grupo colonizador, incluyendo ciertas parcelas de la misma Iglesia, sobre el clero que había de encargarse de la evangelización de la población vencida. El razonamiento de las autoridades españolas para justificar esta discriminación era que la limitación de la actividad económica de los doctrineros se encaminaba a conseguir que prestasen mayor atención al culto y cuidado de los indios que a sus propios negocios y, sobre todo, que no los agraviasen en materia económica. Pero lo cierto es que, con esta limitación, se contribuía a reservar la capacidad productiva indígena para que pudiera satisfacer las exigencias de esos otros sectores primados en el reparto de su excedente: los encomenderos, con el tributo; el alto clero, con los diezmos; los mineros, para los que se terminó reglamentando la mita; y la Corona que participaba en todas las parcelas.[16]

Hacia 1570-80 el sistema económico colonial se estaba consolidando en dirección a la monetarización y se normalizaba la participación de los citados grupos en la distribución. Como parte de esta consolidación, se pretendió tener bajo control por el aparato estatal, representado por el virrey y el obispo, a los doctrineros. Con Francisco de Toledo (1569-1581) y Toribio de Mogrovejo (1581-1606) se intensificó este movimiento de control que tardaría aún en ser completamente eficaz y que tropezaría con la difícil barrera de las órdenes religiosas.[17] En está línea, el III

16. Sobre la orientación de las necesidades del Estado en la segunda mitad del siglo XVI y sus repercusiones en la economía colonial, ver Assadourian (1976: 46 y ss.).

17. Ver la Instrucción al virrey Francisco de Toledo sobre doctrina y gobierno eclesiástico (28-XlI-1568), en Hanke, ed. (1978: 99-100). En documentos de archivos se puede apreciar que Toledo llevó a cabo las recomendaciones reales en una medida importante.

Concilio Limense fue el que más avanzó en la pretensión de controlar a los curas de indios.[18]

Pero los doctrineros no iban a asistir inmóviles a estos planes y, actuando por medio de sus procuradores, elevaron sus protestas al Concilio por la excomunión a que se les condenaba en caso de ampliar su participación en los procesos económicos y , en particular, de hacerlo entrando en relaciones con los indios. No obstante, a pesar de sus protestas, el jesuita José de Acosta, que se hizo cargo de responderlas una por una, sentenció en el terreno legal el que sería el papel de los curas de indios en el ámbito de la distribución durante toda la colonia.[19]

Hasta aquí la legalidad. Pero, ni los alegatos de Acosta ni las medidas adoptadas, impidieron que los curas de indios se esforzaran en sobrepasar los límites que les habían sido impuestos y, en términos de la época, continuaron cometiendo "abusos" y "agravios" sobre los indios, que no eran más que las transgresiones de dichos límites. Frente a ellas, las quejas siguieron también constantes y procedentes de todos los ángulos del espectro social de la colonia.

A partir de algún momento de finales del siglo XVI, los indios, que aprendieron pronto las posibilidades legales del sistema al que habían sido sometidos, se sumaron a las reacciones contra los curas, protestando por sus excesos efectuados en una situación ya de por sí excesiva. Una parte de estas protestas las dirigieron a las autoridades episcopales, en los casos en que estas entendían, que eran los correspondientes a los doctrineros clérigos, y constituyen hoy una parte de la serie de pleitos contra curas, existente en el Archivo Arzobispal de Lima, que sirve de base para este capítulo. Con anterioridad a su análisis, estos pleitos merecen un comentario.

Clasificados bajo el titulo "Causas de Capítulos", estos documentos, que correspondían al Juzgado Eclesiástico del Arzobispado, proporcionan una base excelente para el tema que aquí ocupa.[20] Se trata de

18. Cfr. la Tercera Acción del II Concilio Limense en Vargas Ugarte, ed. (1951: 342 y ss.).

19. Joseph de Acosta, "Información y respuesta sobre los capítulos del Concilio Provincial del Perú del año 83 de que apellaron los procuradores del clero" (AGI, Lima 300).

20. Ver ahora de Melecio Tineo Morón, *La fe y las costumbres: Catalogo de la Sección Documental de Capítulos (1600-1898), Archivo Arzobispal de Lima* (Cuzco: CBC, 1992), con un estudio preliminar de Henrique Urbano (N. del E.).

pleitos, generalmente incompletos y de los que, a veces, solo se conservan breves referencias, interpuestos casi siempre por las comunidades de indios –caciques o indios del común– o, en ocasiones también, por españoles contra clérigos doctrineros. La base de sus acusaciones es predominantemente de naturaleza económica y su estudio aporta perspectivas nuevas para el conocimiento de la actividad de los curas. Lo que, hasta ahora, solo se podía observar por alusiones muy generales o por algún caso aislado, con estas causas es posible estudiarlo sobre una amplia serie de casos concretos. Lo que utilizaré en este trabajo es solo una muestra de los pleitos seleccionados entre 1600 y 1630 que se relacionan en el Apéndice.[21]

Está extendida la idea, fundada en alusiones contemporáneas de españoles, pero también en datos actuales, de que los indios se aficionaron rápidamente a utilizar los recursos jurídicos de que disponía la sociedad española y, en concreto a los pleitos.[22] Pero, se olvida decir al mismo tiempo que, probablemente, lo aprendieron de los españoles quienes, en materia judicial eran unos maestros consumados. En cualquier caso, dada la situación a que estaban sometidos, no es de extrañar que recurriesen a todos los procedimientos a su alcance para aliviarla, incluidos los judiciales.[23]

Pero, más que la mayor o menor afición de los indios por los pleitos, lo que hay que enjuiciar, al valorar como fuentes estos procesos, es que la relación existente entre los doctrineros denunciados y los indios acusadores era de colonizador-colonizado desde su origen. Independientemente de que algunos de los curas hacia 1600 no fueran ya peninsulares, e incluso pudiera encontrarse alguno con sangre mestiza, la naturaleza de la relación con la comunidad seguía siendo colonial y su misión, la de

21. En el Apéndice I se presenta únicamente una selección de documentos sobre pleitos contra doctrineros que se pueden encontrar en el Archivo Arzobispal de Lima. Algunos no son procesos completos, sino fragmentos o referencias a su existencia. La bases de las acusaciones son, en general, muy similares, por lo que en el texto solo utilizaré una muestra de la selección, aunque hay casos que no menciono que pueden tener interés especial.

22. Ver, por ejemplo, el "Memorial del virrey Toledo" [1582] (1866, t. 6: 537-8) y Magnus Mörner (1970: 105).

23. Ver Franklin Pease, "¿Por qué los hombres andinos son acusados de litigiosos?", en José Hurtado Pozo y Lorenzo Zolezzi, editores, *Derechos culturales* (Lima: PUCP, Universidad de Friburgo, 1996), pp. 27-37 (N. del E.).

procurar imponer a los indios una religión diferente a la suya original, procurando imbuir en ellos valores y formas de vida europeos.

Si, eventualmente, era objeto de "excesos" por parte del cura, era el indio quien debía esforzarse por tener acceso al sistema legal dispuesto por la sociedad colonizadora, para quejarse de un miembro que pertenecía a ella y que lo conocía a la perfección. Ello, a pesar de que dicha sociedad había previsto mecanismos para ser utilizados por el indio para defender sus derechos de colonizado, como era el Protector de Naturales.[24] Sin prejuzgar los resultados de este tipo de relaciones, el hecho es que la situación así planteada era, por naturaleza y necesariamente, desigual.

Derivándose de esto, el indio disponía esencialmente de dos posibilidades, en caso de un conflicto con su cura. Por una parte, podía acudir al Provisor del obispado, para lo cual tenía que desplazarse, en este caso, hasta Lima, a veces desde largas distancias. O bien, podía decidirse a esperar al visitador eclesiástico, o al propio obispo si era este el que hacía la visita personalmente, y exponerle el problema. La mayor parte de los casos estudiados en este artículo son el resultado de acciones emprendidas por cualquiera de estas vías. De todas formas, mientras que el cura disponía de su actividad diaria para actuar sobre los indios a su voluntad, estos tenían que esperar a que llegase un visitador o a viajar a Lima para quejarse y, en última instancia, el doctrinero disponía de recursos para conseguir paliar el efecto de las quejas indígenas, como se verá más adelante.

Es a la luz de estas consideraciones como hay que contemplar y valorar esta serie de pleitos contra doctrineros. Lo que se deduce de ellas es que hay que tomarlos solo a título indicativo del tipo y la cantidad de conflictos existentes entre los curas y las comunidades. Dada la desigualdad de las relaciones entre el cura y los indios, probablemente un gran número de estos problemas nunca llegaron a plasmarse en documentos como son estos procesos, permaneciendo en el silencioso terreno de la vida de la masa anónima de la población. Algunos de los casos que aquí se verán habían durado años antes de ser denunciados y con otros estaría sucediendo lo mismo en los años que estudiamos, no llegando nunca a conocerse, quizás.

24. Ver Carmen Ruigómez Gómez, *Una política indigenista de los Habsburgo: el Protector de Indios en el Perú* (Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, 1988) (N. del E.).

Claro es que no hay que descartar la posibilidad de que algunos de estos procesos tuvieran su origen en rencillas ajenas a las eventuales exacciones del cura a los indios. Sectores de la misma comunidad, en pugna entre sí o españoles opuestos al cura, por motivos no necesariamente económicos, podían utilizar algunos indios para presentar ante la justicia eclesiástica falsas acusaciones en su captura, o para exagerar algunos hechos reales. Sin embargo, frente a dicha posibilidad, que pudo afectar parcialmente, por ejemplo, al pleito contra Alonso Osorio, en Chinchacocha, en 1613 (caso número 22 del Apéndice I), la serie de casos que resulta objetivamente abundante, tiende a confirmar por sí sola que se trataba de problemas realmente existentes. Ello sin precisar que, con una gran frecuencia, cuando los trámites de las causas se concluían, las acusaciones resultaban suficientemente probadas.

Geográficamente, los casos se incluyen en el territorio del arzobispado de Lima, pero se detectan preferentemente en la sierra norte y central. Teniendo en cuenta la creación de los obispados de Trujillo y Huamanga (hoy Ayacucho) a mediados de la década de 1610, la jurisdicción eclesiástica en sus respectivos distritos pasó a depender de las nuevas sedes a partir de esa fecha. Las fechas 1600-1630 cubren el final del mandato de Toribio de Mogrovejo (1581-1606), los de Bartolomé Lobo Guerrero (1609-1622) y Gonzalo del Campo (1625-1626), completos y solo el inicio del de Hernando Arias de Ugarte (1629/1630-1638), mereciendo destacarse el interés que demostraron los dos centrales en sus respectivos periodos por el tema de las doctrinas y, fundamentalmente, con la extirpación de la idolatría.[25]

II

A comienzos del siglo XVII, pero con toda seguridad desde mucho antes, los curas de indios en el virreinato del Perú participaban ampliamente en los procesos económicos desde la misma esfera de la producción de mercancías. Básicamente tomaban parte en los sectores tradicionales de las comunidades andinas: el agropecuario y la manufactura textil,

25. Sobre la relación con este tema, ver Acosta (1982b), capítulo 7 en la sección IV del presente libro.

añadiendo otras actividades productivas llegadas con la conquista europea, como eran la elaboración del carbón, de pólvora, de pan, etc.[26]

Para organizar la producción, el doctrinero procedía primeramente a apropiarse de una parte de los recursos de la comunidad, de manera no prevista en la distribución determinada por los conquistadores para conseguir los tributos, mitas, diezmos, etcétera. Estos recursos eran la tierra y la fuerza de trabajo. Con ello, el cura no solo alteraba las previsiones de los intereses del resto de la sociedad europea, en una medida que más adelante procuraré precisar, sino que, al mismo tiempo, modificaba los planes que la misma comunidad indígena hacía de sus recursos para producir su sustento y el excedente destinado al sector colonizador.

En el terreno concreto de la producción agrícola, el doctrinero ocupaba, generalmente por la fuerza y siempre por medios no económicos, parcelas de tierra de la comunidad o de algunos de sus miembros que, eventualmente, podían haber quedado baldías como consecuencia de la política de reducciones practicada desde el siglo XVI y, también, del descenso de población que, a comienzos del XVII, todavía era considerable (cfr. Málaga Medina 1974: 141-172; y Cook 1973). Así, en Huacaybamba (provincia de Huamalíes), al iniciarse el siglo, el P. Manuel Cabral ocupó unas tierras de la comunidad con la promesa de que sus frutos serían para el culto de la iglesia, en las que sembró un cañaveral que estuvo explotando durante, al menos, ocho años. Más adelante vendió este cañaveral, que al parecer consideraba ya de su propiedad, en 2 600 pesos para construir una acequia con destino a otras tierras en la orilla de Conchucos del río Marañón, en las que pensaba cultivar "cañaveral, chacras y viñas" (no. 17 del Apéndice). Los indios, como en este caso hicieron, podían protestar, pero el cura se valía de diversos medios para alargar la solución del problema, incluyendo la ayuda de la justicia eclesiástica, y hasta podía terminar vendiendo la tierra para iniciar con el producto de la venta, otra explotación ampliada.

Otras veces el doctrinero se aprovechaba de tierras indígenas mediante una práctica bastante extendida a la que me referiré más adelante, que era la intervención de los bienes de difuntos. Este era el caso de Alonso Pérez de Llanos, titular en Santiago de Guariaca, en 1621 (no. 38). Pero, en ocasiones, el cura ni siquiera ocupaba tierras baldías o de difuntos, sino

26. Sobre la economía prehispánica andina, ver Murra (1978).

que lo hacía con algunas cuyos dueños eran conocidos. Alonso Ramírez de Berrio, doctrinero de Lunaguaná, por ejemplo, ocupó hacia 1601 unas "tierras y viñas" que Don José de Cama, indio principal de Santiago de Pariaca, tenía en copropiedad con otro indio, existiendo aún una tercera parte de las tierras perteneciente a una capellanía. En la existencia de esta capellanía se amparó Ramírez de Berrio para explotar las viñas durante nueve años, en el transcurso de los cuales tan solo pagó una vez a Cama el equivalente al tributo que su cacique principal le exigió. Cama, que insistía en que tenía arrendadas las tierras al otro indio, reclamaba el corrido del arrendamiento, que habría sido de 60 pesos al año, rindiendo las viñas, según su propia estimación, 124 arrobas de mosto. El cura, por su parte, aseguraba que solo daban de 12 a 15 arrobas. Finalmente, Ramírez de Berrio parece que fue condenado, aunque el documento no señala qué cantidad debió pagar. Por lo demás, tenía en su misma doctrina cultivo de trigo (no. 14).

No siempre los doctrineros terminaban incorporando la tierra a sus bienes patrimoniales; en otras ocasiones podía quedar adscrita a la iglesia de la doctrina, después de su marcha, beneficiándose de ella su sustituto. Pero se llegó a dar el caso extremo, que no es probable que fuese general como para caracterizar el tipo de relaciones existentes, de algún cura que cobraba terrazgo a indios de su doctrina; para ello debía detentar tierras que originalmente fueran de la comunidad. Esto ocurría en 1607 en el repartimiento de Mama y el titular de la doctrina era Lorenzo Pérez de Viveros, quien además disponía de otros mecanismos para apropiarse de excedente indígena (no. 8).

Además de la tierra, para realizar las explotaciones agrícolas, el cura se apropiaba de una cantidad variable de fuerza de trabajo. En términos generales, los indios denunciaban que los doctrineros los ocupaban en trabajar sus chacras –de estos últimos–, a veces con la excusa de que el producto era para beneficio de la iglesia, como lo hizo Cabral con su cañaveral, pero en la mayoría de las ocasiones ni siquiera utilizaban esta justificación. Generalmente los documentos no aclaran si los curas remuneraban el trabajo indígena, como ocurre con el caso del P. Pedro Contreras de Chaclla, en 1626 (no. 33), pero hay bastantes que especifican que no lo hacían, como los que se refieren al P. Gutiérrez de Aguilar, en Cajatambo, en 1618 (no. 29), que hacía trabajar a los indios sus cuatro chacras de trigo, maíz, papas y ocas, o a Alonso Mexía, de Llata, en 1619 (no.

30), quien "mendaba hacer" a sus indios chacras de cebada y papas para elaborar después chuño y cocopa. El mismo P. Cabral, ya mencionado, no remuneraba el trabajo de los indios en el cañaveral, aunque sí pagó a "algunos" de los que trabajaron en la construcción de la acequia, a base de real o real y medio al día. En general, la fuerza de trabajo que los curas aplicaban a la agricultura estaba constituida por indios de sus doctrinas, pero algunos tenían esclavos negros, como ocurría con el propio Cabral.

Con estos rasgos en lo referente a la forma de acceso a la tierra y a la mano de obra, la agricultura era una de las actividades más extendidas entre los doctrineros y se daba tanto en tierras bajas, como Lunaguaná, donde Ramírez Berrio producía mosto y trigo, como en tierras altas, generalmente por encima de los 3 000 metros, donde Cabral llegaba a obtener, en Huacaybamba, de 500 a 600 arrobas de azúcar en un solo corte y, donde también, en 1622, el P. Antonio Luis López continuaba explotando, quizás, el mismo cañaveral que su antecesor y, además, algodón (no. 39). En tierras altas también cultivaban Juan Núñez de Salazar, en Santiago de Ayxa, en 1610, papas y quinua (no. 13); Juan Gutierrez de Aguilar, en Cajatambo, en 1618, trigo, maíz y papas (no. 29); Pedro Contreras, en Chaclla, en 1620, papas y maíz (no. 33); y otros.

Muchos doctrineros combinaban sus actividades agrícolas con otras ganaderas, como ocurría en varios del distrito de Chachapoyas que, en 1603, no quisieron pagar el diezmo de sus labranzas y ganados (no. 5). Esta dedicación ganadera nunca alcanzaba la dimensión de grandes explotaciones y exigía menos mano de obra que la agricultura, pero, en cualquier caso, absorbía el trabajo de algunos tributarios y otros miembros de la comunidad que no recibían remuneración por su trabajo.

El P. Luis de Mora y Aguilar, por ejemplo, en San Francisco de Llachac, en 1617, ocupaba a un indio y a una india, sin pagarles, en cuidar 200 cabras que tenía; a otro indio, en 150 cerdos; y aun a otro en 20 caballos y 6 novillos (no. 27). Núñez de Salazar, en Ayxa, tenía antes de 1610, 137 vacunos y 130 cerdos que, a pesar de que aducía que eran de un tal Sebastián de Lartaún,[27] reclamaba para él mismo en los trámites de apelación del pleito que le tenían puesto sus indios. El ya conocido Manuel Cabral tenía alrededor de 50 vacunos, 120 ovejas y carneros y una cantidad

27. Se trata de alguien distinto al que fue obispo de Cuzco que murió en 1583; ver Egaña (1966: 308).

indeterminada de mulos y caballos, pero no se especifica qué mano de obra utilizaba para cuidarlos. Por el contrario se sabe que Gutiérrez de Aguilar, en Cajatambo; ocupaba a un indio, sin pagarle, en cuidar diez o doce cabalgaduras y a los muchachos de la doctrina, en 80 cerdos. Por su parte, Pedro Contreras, en Chaclla, utilizaba a los mitayos que le correspondían por la tasa[28] en cuidar las cabalgaduras que tenía, trayéndoles la hierba, que era la ocupación que más tiempo y esfuerzo requería por parte de los indios.

Parte de este ganado, el caballar y mular, se destinaba al comercio.[29] Así, el P. Juan Bautista Molina, en Yamarasbamba y Yapa (provincia de Moyobamba), en 1607, "compelía" a indios de su doctrina a que le domasen mulas (no. 9), igual que el P. Diego de Alvarado, de Piscobamba (provincia de Conchucos), quien en 1610 compraba y vendía mulas para el uso de pasajeros, en cuyo cuidado empleaba a indios e indias "que no iban a misa" (no. 16). Otros muchos curas disponían también de ganado, en general, sin que se pueda precisar siempre qué tipo de mano de obra y relaciones empleaban para su cuidado.

Desde muy antiguo los doctrineros tenían permiso para tener algún ganado para su sustento, pero los casos mencionados y otros sobrepasaban ampliamente los límites establecidos, tanto en cantidad como en finalidad, aun sin llegar a tratarse de grandes propiedades.[30]

La manufactura textil constituía otra de las actividades económicas importantes a que se dedicaban los curas de indios, principalmente en la sierra y, sobre todo, en la zona de Cajatambo-Huamalíes-Conchucos (cfr. Assadourian 1973: 172 y ss.). En la producción de tejidos intervenían de diverso modo, como era el hacerse cargo de un obraje ya organizado mediante arriendo, o ligar la explotación a los bienes de instituciones

28. Una Ordenanza del virrey Cañete los fijaba en "tres muchachos y dos viejas" (Ballesteros [1685] 1752, Libro III, título X, ordenanza XXXIII). Por otra parte, en un acuerdo entre el corregidor del Cuzco y los Provinciales de las órdenes religiosas en 1557, el número se fijó en dos indios (Lissón Chávez, ed. 1943-1947, vol. II, no. 9: 542-3).

29. Sobre la sustitución de la llama por la mula como animal de carga precisamente en los años que cubre este capítulo, ver Assadourian (1973: 158 y ss.).

30. En el mismo acuerdo de 1557 antes referido, se estipuló que los doctrineros pudieran tener sólo 18 ovejas y una cabalgadura (Lissón Chávez ed. 1943-1947, vol. II, no. 9: 542-3). Por su parte, J. de Acosta en la "Información y respuesta ..." de 1583 ya citada, hablaba de "algunas cabrillas" (AGI, Lima 300).

religiosas como las cofradías, u organizarla directamente ellos mismos, desde su comienzo, que era lo más frecuente.

En el conjunto de la sierra comprendida en el arzobispado de Lima, en el límite entre el norte y el centro, se localiza una doctrina que da motivo para observar las tres posibilidades mencionadas pues, consecutivamente, los doctrineros que la ocuparon optaron por servirse de una distinta de ellas, entre 1600 y 1630. Esta doctrina era Llata, en Huamalíes, próxima a Huánuco, en el valle del río Marañón, con tierras cultivables entre 3 000 y 4 000 metros de altura.

En 1603, Francisco Núñez Tenorio era cura y vicario de dicha doctrina desde hacía algunos años,[31] pasaba por ser "persona de hacienda" y era propietario de una finca en Jaén de Bracamoros. En tal fecha tomó en arriendo, a 4 500 patacones al año de renta, dos estancias de ganado vacuno, Andes y Andahuailas, con 800 cabezas, más los obrajes de Chuquibamba, Marcacolcas y Pachas, localizados en su doctrina, propiedad de Da. Ana María Arias y Avellaneda, viuda de D. Pablo de Gama, vecino de Huánuco.[32] Núñez Tenorio, para evitar la sanción de sus autoridades eclesiásticas, había extendido el contrato del arrendamiento a nombre de su sobrino, Blas Gómez de Ribera, pero este había desaparecido al poco tiempo –en 1614 llevaba ya ocho años en paradero desconocido– y los herederos de Gama reclamaban el pago de la renta de más de 12 años al cura, que era quien de hecho había regentado los obrajes y a quien todos conocían como beneficiario de los mismos.

En 1613 Núñez Tenorio parece que ya no era doctrinero en Llata y debía ser personaje influyente, pues los demandantes pedían que el caso no se resolviera ante la justicia de Huánuco, de cuyo favor sospechaban que gozaba el cura, "por ser él rico y ellos pobres". Finalmente, el Provisor de Lima ordenó a Núñez Tenorio pagar el corrido de las rentas, que los

31. En 1602 había un P. Tenorio, cura en la doctrina de Zacata, probablemente diferente al que aquí se cita; ver Carta del arzobispo de Lima, Toribio de Mogrovejo a S.M. Los Reyes, 30 abril 1602 (Lissón Chávez, ed. 1943-1947, vol. IV, no. 20: 446).

32. Sobre la familia de Pablo de Agama (no "Gama"), desde aproximadamente 1576-78 segundo encomendero del repartimiento de Ichoc-Huánuco (uno de cuyos "pueblos de reducción" era San Francisco de Llata), fallecido en 1602, ver Miguel León Gómez, *Paños e hidalguía: Encomenderos y sociedad colonial en Huánuco, 1540-1640* (Lima: IEP, 2002), pp. 52 (cuadro 3.1), 75 (cuadro 4.4), 107-108, 114, 172 (cuadro 7.2), 201-203 (N. del E.).

demandantes estimaban en más de 30 000 pesos, más 500 de costas (no. 26).

Poco tiempo después, en 1619, un nuevo doctrinero, el P. Alonso Mexía, mantenía en activo en Llata un negocio textil particular, al parecer con bastante éxito.[33] Por las dos series de quejas que los indios de la doctrina presentaron contra él en el arzobispado, podemos hacernos una idea de la amplitud y diversidad del trabajo que desplegaba. Mexía no se limitaba por esta fecha a los tres obrajes que había alquilado su predecesor en el cargo –de ellos, seguía manteniendo relación, probablemente no de arrendamiento, con el de Chuquibamba, más con otros dos nuevos: Morco y Quivilla, de los cuales hablaban los indios como algo diferente al trabajo que ellos desarrollaban en la comunidad–; por el contrario involucraba en la producción textil a las poblaciones de Santa Ana de Singa, San Nicolás de Miraflores, Limpia Concepción de Punchao, San Francisco de Puños y Llata, todas en su doctrina.

La diversificación de la producción incluía, esencialmente, el que podríamos llamar trabajo de hilatura general, realizada por muchachos y mujeres en 62 tornos existentes en las poblaciones citadas, sin considerar los tres obrajes antes mencionados. Además, otro trabajo especifico con cordellates y frazadas, que ocupaba a ocho indios tributarios en otros tantos telares, alguno de los cuales alquilaba el cura a "la cofradía de la parroquia", más cinco indios tributarios y dos viejos ocupados en lavar lanas y 19 indios tributarios en cardar y trenzar el cordellate. Como complemento, estaba la tarea de trabajar dos chacras para conseguir cardón, que se utilizaba para el trenzado del cordellate. Por otro lado estaba la elaboración de pabellones de lana y algodón. El lavado de la lana, la hilatura y el tejido de las dos fibras lo realizaban las muchachas de la doctrina. El hilado se efectuaba por cupos repartidos por el cura mediante un padrón compuesto a tal fin. Por último, estaba el trabajo de "cumbis", en el que se ocupaban de 30 a 40 indios tributarios especializados.[34]

33. Queda la duda de si Francisco Núñez Tenorio tendría también su negocio particular, al margen de los tres obrajes arrendados.

34. Miriam Salas de Coloma (1979: 102 y ss.) describe el proceso productivo de un obraje con más detalle.

La dedicación de la mano de obra a estos menesteres era en muchos casos exclusiva. Los "cumbicamayos" no podían dedicarse a sus chacras, las muchachas no podían ayudar a sus padres en sus trabajos, y los muchachos trabajaban constantemente en los tornos. A cambio, Mexía les pagaba con gran irregularidad o no lo hacía en absoluto. De los tejedores de "cumbis", cuyo salario era más alto que el normal, los indios decían que "el cura les habrá dado algún patacón pero casi nada".[35] Los muchachos y viejos, por su parte, no percibían nada por su trabajo.

De las quejas de los indios no puede deducirse si Alonso Mexía tenía sus propios rebaños de ganado para nutrirse de lana, o cultivaba sus propias chacras de algodón. El documento, en mal estado, dice algo acerca de que los muchachos de la doctrina le guardaban algún ganado, pero no queda claro finalmente si sería el ganado lanar suficiente para la producción textil. En cualquier caso, una parte de la lana necesaria la tomaba directamente, como otros productos, a los indios en el momento en que estos trasquilaban su ganado.

Además de la mano de obra señalada, el cura reclamaba a la comunidad indios tributarios, en cantidad indeterminada, para acudir a los obrajes de Chuquibamba, Morco y Quivilla, en la misma doctrina. La gestión del trabajo en algunos de los pueblos estaba en manos, según los indios de Singa, de un sacristán y un fiscal, que hacían las funciones de "obrajeros" y que se comportaban con las muchachas de la doctrina como "verdugos" (sic). D. Mateo Lloclla, gobernador del repartimiento de Llata, D. Pedro Guanca y D. Juan Axai, indios firmantes de una de las series de quejas contra el P. Mexía, afirmaban que el día antes de salir de Llata para ir a Quivilla, llamado por el visitador Cristóbal Ximénez de la Niña, probablemente como consecuencia de sus quejas, el cura les gritó delante del sacristán y otros testigos: "Perros borrachos, plata me ha de costar, mas ya la sacaré yo de vuestras costillas" (no. 30).

No se conoce cuál fue la solución legal dada al caso del P. Mexía, pero hacia 1625 al menos un nuevo doctrinero, el P. Juan Núñez de Prado se hallaba en Llata. En 1629, el corregidor de Huamalíes, Antonio López de

35. El estado del documento impide precisar el salario teórico de un "cumbicamayo". Es interesante confrontar el aspecto del pago del trabajo por los curas con las observaciones de Miriam Salas (1979: 72 y ss.).

Quiroga, denunciaba que desde hacia tres años el cura "cometía grandes excesos con él", al igual que había hecho con sus antecesores, que debía mucha cantidad de pesos a los indios y que hacía mucho daño a los obrajes vecinos. El origen del problema era que Núñez de Prado mantenía en Singa, pueblo de la doctrina, un obraje en el que trabajaban los indios "so color que es de la Madre de Dios", la titular de una cofradía que el cura había fundado.[36] El corregidor afirmaba que además de los excesos que el cura cometía con él, los indios le pedían que ordenase destruir el obraje. El descontento provocado por el cura entre españoles dueños de otras explotaciones textiles y las protestas de indios que el corregidor mencionaba hicieron que este se decidiese a desmontar el obraje del cura, tras algunas infructuosas gestiones para lograrlo sin necesidad de intervenir directamente.

No obstante, al poco tiempo, Núñez de Prado lo había reconstruido de nuevo, o tenía otro en funcionamiento, y, en 1629, el Protector de Naturales del distrito acompañaba al corregidor en el intento de acabar definitivamente con el negocio. Los llamamientos del último a algunos indios –entre ellos el alcalde D. Pedro Laura– para que acudieran a declarar, fueron desatendidos por estos, lo que daba a entender que existía una cierta complicidad de algún sector de la comunidad, distinto del que hablaba el corregidor, con el cura. Finalmente, el Protector y el corregidor se trasladaron a Singa a destruir personalmente un obraje que tenía, en el momento de su intervención, entre 15 y 20 indios "grandes y pequeños" trabajando 14 tornos corrientes, otros 9 en astillero, telares, un urdidor, peines y otros adherentes. Considerando los antecedentes de la doctrina, parecía poca cosa como para haber despertado las iras del corregidor y causado grave daño a los obrajes vecinos. No resulta aventurado suponer que no debía ser esta la única instalación que tenía Núñez de Prado.

Al intentar averiguar el funcionamiento del obraje, el "quipocamayo" que estaba a su cargo señaló que el control de los salarios y de la producción lo llevaban los mayordomos de la iglesia, quienes se llevaban la ropa en el momento en que salía del telar. Pero, al ir a interrogar a los mayordomos y al cacique principal, D. Pedro Laura, uno de los que

36. Sobre cofradías, en general y su función económica, ver Celestino y Meyers (1981: 147 y ss.).

anteriormente no había querido acudir al requerimiento del corregidor, resultó que ninguno de ellos llevaba las cuentas solicitadas. Los mismos indios interrogados manifestaron que el obraje había sido dejado por el P. Alonso Mexía, años antes, y que quien llevaba las cuentas era Núñez de Prado, que lo "había pedido prestado" a los indios. Añadían que los indios que trabajaban lo hacían "de balde... para su Padre" y que acudían a él para que les pagara y diera plata para pagar sus tributos. Aunque la declaración puede parecer contradictoria, se deduce que los indios no recibían remuneración regularmente pero, en cambio, recibían ayuda del cura para el pago del tributo cuando se la pedían (no. 52).

Merece destacarse que los indios, al menos aquellos con que tropezó el corregidor al destruir el obraje en 1629, encabezados por su cacique principal, D. Pedro Laura, no estaban descontentos con esta situación y lo demostraron una vez más cuando, al ir a recoger el corregidor los utensilios hallados para quemarlos, habían escondido la mayor parte de ellos. Entonces se produjo la paradójica situación de que el Protector de Naturales, D. Leonardo Fernández de Córdoba, hizo pregonar que quienes hubiesen robado las herramientas, acudieran a devolverlas, protegiendo así, de forma inmediata, los intereses del corregidor frente a los del cura y los indios, que parecían preferir trabajar para este.

Estos tres ejemplos referidos a Llata resumen el tipo de actividad de los doctrineros en la manufactura textil, que era muy frecuente en la sierra. No existen datos precisos ni seriados para poder establecer el volumen de producción de estos obrajes, que debía ser enormemente variable. Uno de los casos de mayores dimensiones podía ser el de Núñez Tenorio, quien tenía que haber pagado 4 500 patacones de renta al año a sus propietarios y que, según uno de los testigos en el caso, había llegado a hacer un envío a Cuzco de más de 20 000 varas de ropa. Estas cantidades sobrepasan las correspondientes a algunos obrajes conocidos, como los de la familia Oré de Huamanga en Canaria y Chinchero a fines del siglo XVI y comienzos del XVII (cfr. Miriam Salas 1979: 117). Mexía, en la misma doctrina de Llata, tenía 62 tornos y ocupaba a más de 60 indios. Rodrigo Hernández Príncipe, el futuro juez de idolatrías, enviaba cuando era doctrinero en Corongo, en 1610, recuas de mulas cargadas de ropas a Lima (no. 15). Pero, junto a estos casos, algunos de los otros contenidos en la documentación, para los que no existen datos, debían ser de menor envergadura.

Aparte de las actividades agropecuarias y de manufactura textil, los doctrineros organizaban otros procesos productivos. Uno de los más frecuentes era el de los amasijos de pan para su venta en la misma doctrina. En esta tarea solían emplear a indias solteras, cuyo trabajo no remuneraban, y en varios casos se denuncia la práctica de que el pan que las indias no conseguían vender debían quedárselo, pagándolo. Así lo hacía Luis de Mora y Aguilar en Llachac, en 1617, que ocupaba a siete indias y las hacía vender en la doctrina dos fanegas de pan, a 10 patacones la fanega (no. 27) y también Francisco de Ávila, en San Damián, en 1607 (no. 11), Juan Gutiérrez de Aguilar, en Cajatambo, en 1618 (no. 29), Alonso Pérez de Llanos, en San Juan de Guariaca, en 1621 (no. 38) y otros.

Con menos frecuencia se encuentran los casos de indios carpinteros que fabricaban muebles para los doctrineros, quienes los vendían después fuera de la doctrina. Uno de ellos es el del ya citado Alonso Mexía, quien tenía a dos carpinteros a los que ocupaba diariamente en hacer "escritori" (sic) de mucho valor, adeudándoles dinero por su trabajo.

Las actividades más excepcionales parecían ser las que mantenía Francisco de Ávila en San Damián, en Huarochirí. Ávila ocupaba a un indio en labrar plata y, junto a otro carpintero, era mantenido por los demás de la doctrina con productos que el cura no pagaba. Del mismo modo, ocupaba a cuatro indios tributarios en elaborar carbón que los mismos indios transportaban a Lima con una frecuencia desconocida. Finalmente, también empleaba a 48 indios "cada mita", sin pagarles jornal, en el "trato de la pólvora que hace en el dicho repartimiento".[37] El que fue Juez Visitador de Idolatrías quizás era uno de los más activos doctrineros del arzobispado en términos económicos.

Los curas de indios, además de apropiarse prácticamente del total del valor de la producción que organizaban, salvo la parte de remuneración en dinero que entregaban a los indios en las escasas ocasiones en que lo hacían, tendían a ampliar la cuota de excedente de la propia producción de la comunidad que les había sido fijada. Recordemos que los límites establecidos eran su sínodo, que oscilaba en torno a los 500 pesos,

37. En las retractaciones que algunos indios hicieron en el juicio de sus acusaciones iniciales, mantuvieron que habían hecho carbón y pólvora para Ávila, aunque en menor cantidad que la que al comienzo quisieron decir, ver Acosta (1979: 3-33), capítulo 10 en la sección IV del presente libro.

alguna cantidad de alimentos que debían pagar, de 3 a 5 indios de mita y las limosnas que los indios voluntariamente quisieran entregarles (ver Acosta 1982c).[38] En la ampliación de esta cuota los doctrineros recurrían a diversos procedimientos.

En primer lugar procedían a aplicar a la población indígena prácticas rituales de realización del excedente en beneficio del aparato religioso, propias de la sociedad europea. De este modo cobraban derechos por la administración de sacramentos, como el bautismo, por el que Gutiérrez de Aguilar, en Cajatambo, en 1618, llevaba dos reales de plata por cada bautizo, además de una vela de otros dos reales, que él mismo vendía (no. 29). En el matrimonio pedían ofrendas y las arras, como hacía Andrés de Moxica, en San Mateo de Huánchor, en 1623, que exigía dos pesos de ofrenda (no. 43). Pero, posiblemente los entierros eran mucho más provechosos, ya que la intervención de los doctrineros en los bienes de los difuntos era bastante común. Dicha intervención estaba justificada por el vehemente deseo de los curas de que se dijeran suficientes misas por el alma del difunto, misas que había que pagar generosamente, por supuesto. Como ejemplo se puede mencionar el caso de Núñez de Salazar, quien en Ayxa, en 1610, quitó a un indio 4 llamas para decir misas por su madre (no. 13), o el de Gutiérrez de Cárdenas, que en Chilca y Mara, en 1612, tomó dos vacas y una ternera a los herederos de un indio con el mismo motivo (no. 20), entre otros. Pero, además, llevaban un derecho fijo por el entierro, inclusive de los muchachos, dándose el caso de Gutiérrez de Aguilar, que no los enterraba si no le pagaban primero y había hecho volver a algunos cadáveres a sus casas por ello. El cobro de derechos por sacramentos era, probablemente, una de las prácticas más extendidas entre los doctrineros y los documentos lo confirman.

Otro derecho religioso clásico en la sociedad europea que algunos curas extendieron a los indios eran las primicias de la producción agropecuaria, que venían a unirse a los diezmos que los indios ya pagaban sobre algunos productos. Las primicias las exigían, entre otros doctrineros mencionados en la documentación, Lorenzo Pérez de Viveros, en el repartimiento de Mama, en 1607 (no. 8), Gonzalo Guerrero de Luna, en Cochamarca, en 1615 (no. 25) y Antonio Luis López, en Huacaybamba, en 1622 (no. 39).

38.Ver Acosta (1982c), capítulo 5 en la sección III del presente libro.

En la utilización de prácticas religiosas, los curas se aprovechaban de algunas específicamente indígenas como era la de ofrecer alimentos en las tumbas de sus antepasados. En esta práctica, como en otras, parecía existir una tendencia generalizada en preferir dinero a productos, llegándose a tasar las ofrendas de los indios en plata. Entre otros muchos, el ya citado Gutiérrez de Aguilar exigía la ofrenda –no se sabe qué cantidad– por padrón a la puerta de la iglesia el día de Todos los Santos; y Alonso Mexía, que hacía lo propio, pedía cuatro reales a los tributarios casados, dos a los tributarios solteros y otros dos a las viudas, solteras y viejas (no. 47).

Pero no solo el día de los difuntos era aprovechado por el cura para exigir limosnas. Núñez de Prado, en Llata, recogía por medio de sus fiscales y sacristanes medio real por persona en festividades normales y en Todos los Santos, cuatro reales a los casados, dos a los solteros y otros dos a las demás gente (no. 52). Algunos llegaban a pregonar en público, las vísperas de los festivos, la necesidad de que el día siguiente llevasen los indios a la iglesia ofrendas o, de lo contrario, las exigían por padrón, como Gutiérrez de Aguilar, en 1618, en Cajatambo (no. 29). Pero, lo que los indios llevaban, preferentemente en dinero, podía parecerles poco, y así le sucedió a Gonzalo Gutiérrez de Luna, en Pascua de 1615, en Cochamarca, quien arrojó el dinero del plato en que estaba, reprochando a los indios "no teneis vergüenza de ofrecer esa poquedad y miseria sabiendo que por venir a doctrinarlos dejo mi regalo, no con otro color sino sólo por que me diésedes" (no. 25).

Al cura, por razón de su cargo, le correspondía en la tasa del tributo una asignación de alimentos que los indios debían proporcionarle de forma fija y que debía pagar según precios fijados por arancel. Del mismo modo, tenía derecho a algunos indios de mita, cuyo servicio debía remunerar. Pues bien, con esta base, algunos ampliaban la cuota de indios de mita estipulados, sin pagarles, y la cantidad de comida fijada. Lorenzo Pérez de Viveros, en Mama, en 1607, "agravaba" a los indios de la doctrina en materia de servicio personal que estos le hacían tanto en Lima como en el mismo repartimiento (no. 8). Por su parte, Mora y Aguilar "compelía" a cuatro indios e indias a que le hiciesen mita sin pagarles, en 1611, en Carampoma (no. 19).

En cuanto a los alimentos, a veces los pagaban a menos precio que el corriente, como Guerrero de Luna, en Cochamarca, en 1615, a quien los

indios acusaban de exigir pollos y gallinas, para mandar a Lima, pagándolos a dos reales, habiendo indios que habían tenido que comprarlos a cuatro (no. 25). Pero, en otras ocasiones, no pagaban en absoluto la comida, que podía llegar a importar una fuerte suma, indicio de que de ella se beneficiaban también otras personas que vivieran con el doctrinero. A Alonso Pérez de Llanos, de San Juan de Guariaca, los indios le reclamaban en 1620, 696 pesos por año de: hierba, velas, sal, huevos, ají, papas, manteca, tocino, chochoca, pescado, leña, habas, carneros, aves y jornales de mitayos. Deduciendo todo lo que no eran alimentos, restaba la cantidad de 246 pesos, de todas formas considerable (no. 38).

En otro sentido, aunque siempre en el ámbito de la distribución del excedente de producción indígena, a veces se daban extorsiones por parte de los curas a los indios, como la que llevaba a cabo el Licenciado Igorri (?), en Ancón, en 1621, que permitía salir a pescar a los indios en domingo, solo si a la vuelta él escogía el mejor pescado conseguido y, aún así, no todos conseguían el permiso (no. 41).

En el terreno de las puras coacciones físicas, algunos doctrineros aprovechaban sanciones a los indios, por faltas estimadas en la práctica de la doctrina, para absorber nuevas cuotas en la distribución. Podía tratarse de una multa pecuniaria por haber faltado a misa, como las que imponía el P. Diego Alonso de Rojas, en San Juan de Machaca, en 1604 (no. 3), precisamente a un indio que había ido a Lima a quejarse de él a la autoridad eclesiástica; o de la apropiación de plata con la excusa de que el visitador de idolatrías se quedaría con ella si la encontraba, que fue el razonamiento de Gonzalo Guerrero de Luna, en Cochamarca, en 1615.

No resulta fácil realizar una valoración del excedente apropiado por el doctrinero mediante la intervención en la distribución de lo producido exclusivamente por la comunidad. Las referencias son desiguales e imprecisas, a veces, en los documentos. No obstante, sobre la base de los datos disponibles, un intento de cuantificación vendría a coincidir, en líneas generales, con el ya efectuado para los doctrineros religiosos (v. Acosta 1982c).[39]

El resultado de las actividades productivas organizadas por los doctrineros, junto a la cuota ampliada de excedente que obtenían en productos,

39. Ver Acosta (182c), capítulo 5 en la sección III del presente libro.

era puesto en el mercado por ellos mismos en circuitos que se pueden clasificar hasta en tres niveles.[40]

En primer lugar, un volumen que se puede suponer escaso se intercambiaba en cortas distancias y un ejemplo de ello lo brinda el P. Núñez de Salazar, de Ayxa, en 1610. Refiriéndose a él, un indio de su doctrina expresaba: " ... el cura me quitó dos caballos ... y los llevé a los llanos estancia de Baraucay cargados con papas y quenua y de allá los volvió cargados de maíz" (no. 13). Aparte del detalle de que el servicio de los dos caballos no le fue pagado al indio, que interesará más tarde, llama la atención el intercambio de productos relacionado con la complementariedad indígena.

Pero, en la mayoría de los casos, las mercancías circulaban a mayor escala por circuitos regionales, con uno de los puntos finales en los mercados urbanos, como Lima sobre todo, Huánuco, Arnedo (Chancay), etcétera.[41] En este nivel los doctrineros se ocupaban de los "circuitos cortos de algunas mercancías" como artículos alimenticios: huevos, pollos, papas, quinua, etcétera (Assadourian 1973: 141), pero también de otros productos como tejidos, carbón o pólvora, que llegaban a la capital del virreinato, en fase de crecimiento por estos años, desde Conchucos, Huamalíes o Huarochirí. A Huánuco, por otro lado, llegaban productos agrícolas desde Huacaybamba o Guariaca; y hasta Arnedo llegaban los ganados de la comunidad de Checras.

Estos circuitos regionales servían para que los curas completaran el ciclo mercancía-dinero, llevando hasta las comunidades, de vuelta, velas, como Gutiérrez de Aguilar, en Cajatambo (no. 29); vino, como Rodrigo de Alvarado, en Piscobamba (no. 16) y Alonso Osorio, en Chinchacocha (no. 22); tejidos de paño, para cubrir la cabeza de las indias en misa y rosarios, como el mismo Alonso Osorio. Estos productos eran vendidos a los indios, con lo que algunos doctrineros se convertían en activos agentes en el ámbito del intercambio.

Por último, otros participaban aún a mayor escala en circuitos interregionales. Esto quedaba reservado a los que tenían negocios de

40. Cfr. los niveles de análisis de Assadourian (1973).

41. No entro a definir con precisión el concepto de región económica que, quizás, quede algo impreciso en el trabajo de C. Sempat Assadourian (1973). En todo caso, en líneas generales, sigo su análisis en este terreno.

cierta altura, como era el caso de Núñez Tenorio, en Llata, quien había enviado a su sobrino a Cuzco con más de 20,000 varas de ropa.

No remunerar el uso de los recursos indígenas, en este caso mulos, caballos e indios, era lo más frecuente, como sucedía en otros momentos del proceso económico. No obstante, a veces el doctrinero pagaba algo por el transporte, aunque bastante menos de lo usual; así sucedía con Gutiérrez de Aguilar quien, desde Cajatambo, pagaba por cada mula que enviaba cargada a Lima y volvía también cargada, dos patacones, y a cada indio que acompañaba el envío, 10 reales, mientras que, según los indios, en 10 días que duraba el viaje, el pago debía ser de seis patacones por mula y otros tantos por cada indio. En algunas ocasiones, los doctrineros utilizaban recuas de indios forasteros o de españoles, como Manuel Cabral y Alonso Osorio, siendo de suponer que entonces pagasen con mas normalidad los servicios.[42]

En esta esfera del intercambio es posiblemente donde más difícil resulta calcular las ganancias de los doctrineros, principalmente por la falta de noticias acerca de la frecuencia de los negocios. Con la base de las referencias disponibles, lo máximo que se puede afirmar es que transformar en dinero el menor volumen de mercancías, que un cura se apropiaba, más el ahorro por el pago de la fuerza del transporte, podía suponer sin gran esfuerzo varios cientos de pesos anuales, cantidad que ascendía al grado de miles si el cura disponía de un buen obraje o de una explotación agrícola intensiva.

Con su participación en el intercambio, los doctrineros completaban una parte de su actividad económica que, aunque afectaba al sistema colonial, se desarrollaba en cierto modo paralelamente a aquel. Pero, además, también intervenían directamente en el sistema por varias vías. Por una parte, podían afectar a su misma base, es decir, al control estatal sobre la población indígena. De hecho, los curas ocultaban población a dicho control de dos maneras: bien físicamente, igual a como lo hacían para evitar que los indios a los que castigaban les denunciaran al visitador, y Alonso Pérez de Llanos, en Guariaca, en 1621 es un ejemplo de ello (no. 38); o bien manipulando el número de defunciones de los indios,

42. Compárese con el caso de los arrieros indígenas en el Cuzco de finales del siglo XVI estudiados por Luis Miguel Glave, "Trajines. Un capítulo en la formación del mercado interno colonial", *Revista Andina* (Cuzco), I, 1, 1983, pp. 6-97 (N. del E.).

así, Juan Núñez de Salazar se había quedado con 65 testamentos que los caciques de Santiago de Ayxa le habían entregado para que los firmara y poderlos mostrar en la siguiente revista. (no. 13).

El hecho de que el cura debiera ratificar los cambios de población con su firma le confería un control sobre ella que, en cualquier momento, podía ejercer en beneficio propio. Con esta base, el cura disponía de otra vía de intervención en el sistema económico colonial, cual era la de irrumpir en la transferencia de excedente indígena con destino a otros sectores de la población española. Esto ocurría con el diezmo, por ejemplo, y Francisco de Galarza, cura de San Pedro de Casta en 1619, fue acusado por los indios de Carampoma de "hacer compañía" con los diezmeros de aquel repartimiento, cobrando el diezmo incluso de los indios difuntos, probablemente con ventaja mutua (no. 32).

De igual modo, la tradicional acusación de que los curas colaboraban con los encomenderos cobrando el tributo para ellos, se ve confirmada en el caso de Alonso Mexía, de Llata, en 1619, quien lo cobraba antes de que cumpliese el terció para "tratar y contratar" con él (no. 30).

Además de la actividad económica que desarrollaban al margen del ordenamiento colonial previsto, los doctrineros intervenían directamente en él; completando una actuación amplísima, en la que solo resta por conocer el destino que se reservaba a las sumas de dinero que iban acumulando. Por el momento, esta es la incógnita que aún sigue abierta acerca del papel de los doctrineros en la economía colonial.[43]

III

Para su intervención, sobre todo en los ámbitos de la producción y de la circulación de mercancías, los curas se servían básicamente, como se ha visto, de fuerza de trabajo de las doctrinas, aprovechando la enorme ventaja que suponía la constante presencia y contacto con la población

43. Compárese con el caso de la ascendente carrera eclesiástica del clérigo y autor cuzqueño Juan de Espinosa Medrano (1628/1630-1688), estudiado por Luis Jaime Cisneros y Pedro Guibovich, "Juan de Espinosa Medrano, un intelectual cuzqueño del seiscientos: Nuevos datos biográficos", *Revista de Indias* (Madrid), XLVIII, 182-183, 1988, pp. 327-347; Guibovich, "El testamento e inventario de bienes de Espinosa Medrano", *Histórica* (Lima), XVI, 1, 1992, pp. 1-31; y por Guibovich y Nicanor Domínguez, "Para la biografía de Espinosa Medrano: Dos cartas inéditas de 1666", *Boletín del Instituto Riva-Agüero* (Lima), 27, 2000, pp. 219-242 (N. del E.).

indígena y la relativa facilidad que tenían para suavizar los efectos de los controles a que eran sometidos. El doctrinero contaba con la mano de obra de sus indios como con algo seguro, incluso antes de iniciar cualquier negocio. El P. Manuel Cabral, de Huacaybamba, cuando en 1603 firmó un contrato, ante el notario Gaspar de Arce, con Alonso Cuéllar Benavidez por el que este tenía que sacar agua del río Grande de Calcas (Marañón) para unas tierras situadas en el término de Llamellín que el cura iba a poner en cultivo, este último se comprometía al pago de 300 pesos –parte de los cuales se los entregó en caballos mansos–, al mantenimiento de Cuéllar y al aprovisionamiento constante de la mano de obra necesaria para el trabajo con sus herramientas (no. 6). Años después, cuando sus indios lo capitularon, declararon que Cabral se había servido de indios de la doctrina para abastecer las necesidades de Cuéllar y que, por tratarse de un trabajo en tierras yungas, muchos de aquellos habían muerto. Quizás por las condiciones especialmente duras del trabajo fue por lo que Cabral les pagó a "algunos" de ellos jornal (no. 17).

Tan importante como esta seguridad de poder contar con mano de obra en cualquier momento, era la posibilidad de poder movilizar, directa y simultáneamente, sectores de población con los que no podían contar otros grupos coloniales en sus actividades. Así, el cura realizaba una amplia división del trabajo, dedicando tributarios a la agricultura; predominantemente muchachos, pero también tributarios y mujeres, al cuidado del ganado; todo tipo de población a la manufactura textil, aunque dividiéndola cuidadosamente según las faenas; indias solteras a los amasijos de pan, etcétera, por supuesto que, indirectamente, toda la comunidad trabajaba para la reproducción de la fuerza de trabajo que el cura utilizaba, como ocurría para la restante que se aplicaba a otras obligaciones coloniales, pero, a diferencia de estas, el cura tenía acceso a la economía campesina directamente y en su conjunto, en tanto que para otras funciones indígenas en la economía colonial la comunidad participaba solo de manera subsidiaria (Assadourian 1976: 52 y ss.; Tandeter 1981: 517).

Por otra parte, las relaciones establecidas entre los doctrineros y los recursos de la comunidad, se basaban en dos tipos de mecanismos. El más común, de naturaleza no económica, comprendía las relaciones cimentadas en las explotación del papel privilegiado del cura en la colonia, en

términos religiosos, que supuestamente le hacían merecedor de prestaciones por los indios. Aquellas se materializaban merced a una mezcla de coacciones físicas con el efecto del gran ascendiente que la religión y el sacerdote ejercían sobre los indios. Así, estaban dispuestos a trabajar "de buena gana" si el cura aseguraba que el producto iría en beneficio de la iglesia o de una cofradía, como hicieron con Manuel Cabral, en Huacaybamba. Pero también la sola figura del doctrinero ejercía una fuerte influencia sobre sus indios que, en general, se mostraban prestos a trabajar para él sin pedir contraprestaciones: Algunos de los denunciantes contra Francisco de Ávila, por ejemplo, al retractarse de sus capítulos iniciales, decían: "... y en lo que toca a hilado, la verdad es que cuando ha que está en esta dicha doctrina, el dicho doctor solamente tres veces ha hecho hilar hasta tres velones de lana, y eso lo ha[n] hecho los indios sin querer paga, de sola amistad..." (no. 11).

Gracias a estas relaciones los curas conseguían fuerza de trabajo, detrayéndola de las demás obligaciones de la comunidad; mercancías, procedentes de la producción indígena; y dinero obtenido previamente por los indios a cambio de su trabajo fuera de la comunidad o mediante la venta de su producción. Desde luego, aprovechando su posición de privilegio, el cura podía recompensar con ciertas exenciones de obligaciones al trabajo indígena, usándolo como mano de obra simple, como los que le cuidaban el ganado sin ir a misa, o especializada, como los sacristanes y fiscales que les hacían de obrajeros.

El segundo tipo de relaciones, menos frecuente, pero probablemente más presente en las actividades de mayor envergadura, comprendía las remuneraciones del trabajo indígena en actividades productivas y de intercambio. Se trataba generalmente de pagos inferiores a los normales en la misma actividad fuera de la doctrina, que a veces tendían a cubrir el tributo, para saldar la obligación de los indios con el sistema colonial.

Como una modalidad de este tipo estaba la remuneración en dinero y comida que, en ocasiones, pudiera significar para los indios una evaluación de la "minka" prehispánica. Esto sugiere la exigencia hecha a Francisco de Ávila por algunos de sus indios, de un jornal más alto y la comida para el trabajo de cuarenta de ellos en labrar y edificar una casa en Lima para el cura.

Al tener acceso a los recursos de manera gratuita, o muy barata, mediante los mecanismos citados, el cura adquiría, en el ámbito de la distribución, prácticamente el total del valor del trabajo de la producción que él organizaba, y un porcentaje considerable de la que organizaba la comunidad. La cuestión a dilucidar es dónde se establecía el límite que esta última, por medio del cacique, fijaba al cura en su tendencia a ampliar la cuota adquirida. Frente a la expansividad económica del doctrinero, los indios disponían de posibilidades de reacción que quedan patentes en los documentos. Los caciques seguían conservando parte de su poder sobre la comunidad, aunque se veía cada vez más debilitado por la acción del doctrinero, quien intervenía directamente sobre aquella, salvando las relaciones de parentesco en que basaba el poder del cacique, así como también mediante los individuos que actuaban de su parte dividiendo a la comunidad (Spalding 1974: 61-87).

Ante las exacciones de que eran objeto, la reacción indígena tomaba un diferente cariz dependiendo de si los caciques se involucraban en ella o no. En el primer caso, se producía un enfrentamiento de toda la comunidad contra el doctrinero que, por lo general, llevaba ventaja en el terreno legal, como lo muestran los casos de Núñez de Salazar (no. 13), o de Manuel Cabral (no. 17), a quienes la justicia eclesiástica no llegó a condenar, hasta donde se conoce, a pesar de la insistencia de los indios.

Pero si los caciques, o una parte de ellos, no decidían apoyar las quejas contra el cura de un sector de la comunidad, bien por interés personal o general, en ese caso el o los acusadores tenían poco que esperar. Como ejemplo podría citarse el de Gutiérrez de Cárdenas (no. 20).

A veces en los pleitos intervenían españoles y la solución en estas ocasiones difiere de unas a otras. Así, Rodrigo Hernández Príncipe, que fue acusado por hacendados y mineros de tener obrajes con los que probablemente les hacía la competencia con mano de obra, no parece que fuese castigado por ello. Poco después del proceso había sido elevado por Lobo Guerrero a Visitador de Idolatrías (no. 15). Sin embargo, los esfuerzos del corregidor de Huamalíes contra Núñez de Prado, en Llata, en 1629 sí se vieron coronados por el éxito (no. 52). No se pueden establecer esquemas simples en la evolución de los pleitos, pero los factores apuntados deben ser tenidos en cuenta.

Por otra parte, a los indios siempre les quedaba el recurso de la huida y hay varios documentos que lo registran. En este último aspecto, el de la disminución de la población, los doctrineros debieron jugar un papel importante, tanto directamente, por la huida de individuos de la comunidad, como indirectamente, por los efectos económicos y sociales de su actuación.[44]

Los controles a los que se ha hecho mención más arriba y que no parecían resultar muy duros para los doctrineros, eran las visitas eclesiásticas. Sin que sea este el lugar para estudiar el funcionamiento administrativo de la Iglesia, resulta esencial hacer, al menos, una referencia a esta cuestión, que aclara algo acerca de cómo los doctrineros permanecían largo tiempo con sus negocios públicamente, hasta el punto de que se hiciera nada por impedirlo por parte de las autoridades eclesiásticas, a pesar de existir legislación en contra.

Considerando únicamente hasta el nivel del visitador, de un lado, algunos curas, valiéndose de las relaciones de violencia física que imponían a los indios, conseguían esconder por medio de los fiscales, a aquellos que habían castigado o azotado, para evitar que los denunciasen a los visitadores; o bien, los amenazaba con fuertes represalias tras la partida del visitador, si se quejaban. Uno de estos casos es el de Alonso Pérez de Llanos, de San Juan de Guariaca, en 1620 (no. 38).

Pero, otros conseguían ganarse la confianza de los indios favoreciéndolos económicamente, bien mediante regalos, bien mediante un trato favorable frente a otras prestaciones alternativas de trabajo, con lo que lograban que los indios los protegiesen ante eventuales indagaciones de los visitadores. Ejemplo del primer caso era el P. Antonio Luis López, que en 1622, en Huacaybamba, declaraba que, si de todas formas iba a gastarse 500 pesos en entregarlos al visitador, prefería repartirlos entre los indios de su doctrina (no. 39). Por su parte, Núñez de Prado, el del obraje en Singa, en 1629, sirve de ejemplo para la segunda posibilidad. Probablemente, los indios que trabajaban para él obtenían más ventajas que haciéndolo en los obrajes vecinos, a los que, según el corregidor, el doctrinero estaba causando graves daños.

44. Cook (1973: 304) ofrece datos sobre el descenso de la población en estos años.

Sobre los visitadores, por lo demás, pesaban graves sospechas de que admitían sobornos, como la frase del P. Antonio Luis López citada arriba parece confirmar. Mediando o no el soborno, lo cierto es que eran, en general, bastante comprensivos con los doctrineros y, salvo casos muy excepcionales, las condenas a las que raramente los sometían eran leves.

En 1622, el experimentado visitador y por entonces canónigo de la catedral de Lima, Baltasar de Padilla, el mismo que en 1607, siendo racionero, había actuado en la causa contra Francisco de Ávila (ver Acosta 1979),[45] se hallaba visitando al P. Andrés de Moxica, en San Mateo de Huánchor, a quien se acusaba de numerosos agravios a los indios. Después de haberse probado, incluso por la declaración de un iscal, entre otras muchas cosas, que los indios acudían el día de Todos los Santos –según el iscal, voluntariamente, sin ser llamados por padrón– con sus ofrendas, consis-tentes en plata, papas, maíz y "otras menudencias", colocándolas en "sus" sepulturas y "al que no tiene qué ofrecer [el cura] le da término para que lo busque y lo traiga cuando lo tuviere", Padilla lo absolvió de este cargo, "atento a la antigua costumbre que hay en esta doctrina de hacerlas [las ofrendas de Todos los Santos] según y como el cura de presente las hace" (no. 43).

Con esta experiencia, no parece caber duda de que muchas otras prácticas, como las obvenciones por la administración de sacramentos, por ejemplo, debían estar no solamente generalizadas, sino además toleradas por los visitadores, y de que los altos ingresos del cura debían ser conocidos por las más altas autoridades del obispado.

Estos ingresos podían ascender, en conjunto, a varios miles de pesos en el caso de una doctrina media,[46] siendo esta la medida en que el cura afectaba a la ordenación del sistema económico colonial. La intervención del cura en la economía, en la forma en que lo hacía, no estaba prevista en dicha ordenación y la invasión de esferas del proceso económico que le estaban vedadas, le hacían chocar con hacendados, mineros, obrajeros, corregidores, etcétera, que tenían su lugar en dichas esferas y a los que el cura hacía la competencia en la disputa por el excedente económico

45.Ver Acosta (1979), capítulo 10 en la sección IV del presente libro.

46. Por no repetir cifras, me remito a las presentadas en Acosta 1982c (capítulo 5 en la sección III del presente libro). Aunque podrán variar en casos concretos, estimo que son cantidades aplicables a las doctrinas de clérigos estudiadas aquí, en líneas generales.

indígena. A la vista de este panorama se comprenden mejor las protestas del clero de indios ante el III Concilio, por las limitaciones que legalmente se les impusieron.

Después de las anteriores observaciones, adoptando un punto de vista interno a la propia Iglesia, se puede concluir, por un lado, que a comienzos del siglo XVII, tomando como base las acusaciones que los mismos obispos harían contra los religiosos doctrineros, no habían grandes diferencias entre estos y los clérigos en lo que se refiere a relaciones económicas con las comunidades de indios. Por otro lado, que la lucha de los obispos contra los religiosos tenía una gran dosis de interés particular. Cuando Bartolomé Lobo Guerrero escribía al Rey que, desde que llegó al arzobispado, había retirado a algunos clérigos doctrineros que tenían telares y ocupaban a los indios "en otros ministerios", para pasar a continuación, a atacar duramente a los frailes, se puede afirmar que no reflejaba, ni con mucho, la gravedad de los hechos.[47] Frente a los encarnizados ataques a las órdenes, la frase pasaba prácticamente desapercibida y, por el contrario, los pleitos que se acumulaban en el Juzgado de su arzobispado contra los clérigos iban adquiriendo un volumen que se podía percibir sin mucho esfuerzo.

Finalmente, la importancia de los doctrineros, tanto en el terreno de las mentalidades como en el económico, no puede por menos que confirmarse, a pesar de que resten aún importantes preguntas por contestar en los dos aspectos mencionados.

47. Carta del Arzobispo de los Reyes, Don Bartolomé Lobo Guerrero, a S.M. sobre el estado de la diócesis. Los Reyes, 20 de abril de 1611 (Lissón Chaves, ed. 1943-1947, vol. IV, n.º 22: 626).

Apéndice I

Selección de causas contra doctrineros clérigos del Archivo Arzobispal de Lima:

N.°	Año	Cura	Pueblo (Provincia)	Sección del AAL
1	1600	Baltasar de Betanzos	Pariarga (Huamalíes)	Capítulos, 1
2	1601	Diego Hernández	Huacho (Chancay)	Capítulos, 1
3	1604	Diego Alonso de Rojas	San Juan de Machaca [Acas] (Cajatambo)	Capítulos, 1
4	1605	Alonso Pérez de Viveros	[San Pedro de] Mama (Huarochirí)	Capítulos, 1
5	1605	Varios curas	Distrito de Chachapoyas	Censuras, 1
6	1606	Manuel Cabral	Huacaybamba (Huamalíes)	Visitas, 3
7	1606	Juan Pérez de Segura	San Francisco de Mangas (Cajatambo)	Capítulos, 1
8	1607	Lorenzo (¿Alonso?) Pérez de Viveros	[San Pedro de] Mama (Huarochirí)	Capítulos, 1
9	1607	Juan Bautista de Molina	Yamarasbamba y Yapa (Moyobamba)	Capítulos, 1
10	1607	Cristóbal de Ortega	San Juan de Ica (Ica)	Capítulos, 1
11	1607	Francisco de Ávila	San Damián [de Checa] (Huarochirí)	Capítulos, 1
12	1609	Hernando de Avendaño	San Pedro de Casta (Huarochirí)	Capítulos, 1
13	1610	Juan Núñez de Salazar	Ayxa [Aija] (Huaylas)	Capítulos, 2
14	1610	Alonso Ramírez de Berrio	Santiago de Pariaca [Pacarán] (Cañete)	Capítulos, 2
15	1610	Rodrigo Hernández Príncipe	Corongo (Conchucos)	Capítulos, 2
16	1610	Rodrigo de Alvarado	Piscobamba (Conchucos)	Capítulos, 2
17	1611	Manuel Cabral	Huacaybamba (Huamalíes)	Capítulos, 2
18	1611	Diego Caro	La Barranca (Chancay)	Capítulos, 2
19	1611	Luis de Mora y Aguilar	Santiago de Carampoma (Huarochirí)	Capítulos, 2
20	1612	Gutiérrez de Cárdenas	Chilca y Mara [Mala] (Cañete)	Capítulos, 2
21	1612	Francisco de Grajales	Huarmey (Santa)	Capítulos, 2
22	1613	Alonso Osorio	Los Reyes de Chinchacocha (Tarma)	Capítulos, 2
23	1613	Álvaro Núñez de Cavarías	Santa María de La Parrilla (Santa)	Capítulos, 2
24	1613	Juan Mexías de Torres	Cañete (Cañete)	Capítulos, 2
25	1615	Gonzalo Guerrero de Luna	Cochamarca (Cajatambo)	Capítulos, 3
26	1616	Francisco Núñez Tenorio	Llata (Huamalíes)	Capítulos, 3

N.°	Año	Cura	Pueblo (Provincia)	Sección del AAL
27	1617	Luis de Mora y Aguilar	San Francisco de Llachac [Yachas] (Huamalíes)	Capítulos, 3
28	1617	Cristóbal de Ortega	[San Pedro de] Tongos (Checras, Chancay)	Capítulos, 3
29	1618	Juan Gutiérrez de Aguilar	Cajatambo (Cajatambo)	Capítulos, 3
30	1619	Alonso Mexía	Llata (Huamalíes)	Capítulos, 3
31	1619	Amado Icaro de Maçuecos	Caruamayo (Tarma)	Capítulos, 3
32	1619	Francisco de Galarza	San Pedro de Casta (Huarochirí)	Capítulos, 3
33	1620	Pedro de Contreras	Chaclla (Huarochirí)	Capítulos, 4
34	1621	Alonso Pérez	Santiago de Chacas (Conchucos)	
35	1621	Francisco de Estrada	San Luis de Matara	Capítulos, 4
36	1621	Julián de los Ríos	Los Reyes de Moyobamba (Checras, Chancay)	Capítulos, 4
37	1621	Francisco Agustín Serrano	Lunaguaná (Cañete)	Capítulos, 4
38	1621	Alonso Pérez de Llanos	San Juan de Guariaca (Tarma)	Capítulos, 4
39	1622	Antonio Luis López	Huacaybamba (Huamalíes)	Capítulos, 4
40	1622	Luis Mexía	Chaclla (Huarochirí)	Capítulos, 4
41	1622	Ldo. Igorri Telles (?)	Ancón (Lima)	Capítulos, 4
42	1623	Cristóbal Quintero	La Barranca (Chancay)	Capítulos, 4
43	1623	Andrés de Moxica	San Mateo de Huánchor (Huarochirí)	Capítulos, 4
44	1623	Plácido Antolínez	San Cristóbal de Palcamayo (Tarma)	Capítulos, 4
45	1623	Antonio Luis López	Huacaybamba (Huamalíes)	Capítulos, 4
46	1625	Juan Arévalo Sedano	Casma (Santa)	Capítulos, 5
47	1625	Alonso Mexía	Collana de Pampas [Lampas] (Cajatambo)	Capítulos, 6
48	1629	Marcelo García	Santiago de Guadalcázar (Conchucos)	Capítulos, 6
49	1629	Cosme Pereira	Marca (Huaylas)	Capítulos, 6
50	1629	un interino en lugar de Diego Pérez	Acotama [Aucallama] (Chancay)	Capítulos, 6
51	1629	Juan Sánchez Almaraz	Huacaybamba (Huamalíes)	Capítulos, 6
52	1629	Juan Núñez de Prado	Llata (Huamalíes)	Capítulos, 6

CUARTA PARTE

EL CONTEXTO SOCIOECONÓMICO DE LA "EXTIRPACIÓN DE IDOLATRÍA" EN LA SIERRA CENTRAL (1600-1620)

LOS DOCTRINEROS Y LA EXTIRPACIÓN DE LA RELIGIÓN INDÍGENA EN EL ARZOBISPADO DE LIMA, 1600-1620*

1. Revisión de los planteamientos sobre el tema

El estudio de las religiones indígenas y de los problemas relacionados con ellas en lo que fue el área de influencia incaica se aborda hoy desde diversas perspectivas relacionadas entre sí. Una de estas es la del análisis de la religión en sí misma.[1] Los trabajos que se realizan con este objetivo tienen como marco cronológico un periodo amplísimo que va desde mucho antes de la conquista española hasta nuestros días, utilizando fuentes como la arqueología, la mitología, los trabajos de campo actuales, etc.[2]

Un matiz diferente incorporan los estudios que consideran la aculturación sufrida por las religiones indígenas, tanto en el periodo prehispánico como en el colonial español y en el nacional. La conquista incaica, por ejemplo, modificó las religiones regionales anteriores y no hace falta decir que la implantación del catolicismo hizo lo propio con la situación religiosa existente en los Andes a comienzos del siglo XVI.[3]

---

* Publicado originalmente en *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas* (Köln), vol 19, 1982, pp. 69-109

1. Me refiero a los problemas derivados de las condiciones materiales y sociales en que vive el hombre y que influyen en el conjunto de las relaciones que establece con lo que considera superior a sí mismo, con lo sobrenatural (cfr. Meslin 1978: 13).

2. La bibliografía que se podría citar sería abundantísima y variada. Únicamente, a título de ejemplo, citaré: Murra 1975: 145-170 (el trabajo data de 1958); Zuidema 1977; Marzal 1977; y los números de la revista *Allpanchis* 3 (1971) y 9 (1976).

3. Solo a manera de indicación citaré: Ossio ed. 1973; Pease 1973; Millones 1967.

En el marco más reducido de la historia de la colonización española, de manera estrechamente unida al enfoque anterior, se encuentra el estudio de los problemas relacionados con las prácticas religiosas indígenas durante dicho periodo. Bajo el prisma específico del fenómeno colonial, parece obvio que el estudio de la evolución de las estructuras mentales y religiosas indígenas ha de abordarse en un contexto amplio, que englobe fenómenos que tienen lugar simultáneamente en los planos social y económico. Sobre esta base, el presente trabajo está dedicado a algunos hechos que ayudan a comprender el tratamiento que mereció por parte española la práctica religiosa indígena y, concretamente, la actitud que se adoptó, a comienzos del siglo XVII, en lo que fue llamado por el propio sector colonizador las "campañas de extirpación de la idolatría". Con respecto a dicha actitud, mi intención se centra en estudiar su aparición y sus causas.[4]

En relación con el comienzo de estas campañas en 1609 en Lima, a raíz de la denuncia efectuada por el doctrinero de San Damián de Huarochirí, Francisco de Ávila, hay dos cuestiones claves que, en cierto modo, han sido ya planteadas con anterioridad, aunque no contestadas: 1) ¿Qué cambió hacia 1600 en el panorama colonial para que la Iglesia se decidiera a sistematizar, extender e intensificar lo que hasta entonces había sido solo una más de sus preocupaciones –aunque muy importante–: la extirpación de la religión indígena, institucionalizándola al crear la figura de "Juez Visitador de Idolatrías"? 2) ¿Por qué el movimiento antiidolátrico surgió en el arzobispado de Lima y no fue seguido con la misma intensidad, o con ninguna, en otros lugares? (Duviols 1971a: 174; 1971b: 201-207).

Hasta el momento no se ha avanzado mucho para responder satisfactoriamente a estas preguntas. Mi intención es contribuir a la respuesta de la primera de ellas, al menos: por qué la extirpación apareció con una intensidad inusitada en la fecha y zona citadas. En cuanto a por qué no surgió con las mismas características en otros lugares aparentemente similares, puede ser tarea para otro trabajo. Hay que reconocer, de todas formas, que aún falta bastante por investigar sobre la realidad colonial antes de que sepamos cuanto haría falta para poder contestarla.

4. Las referencias a este momento son frecuentes en la historiografía sobre el Perú colonial. Específicamente ha sido objeto de estudio, por ejemplo, por Millones 1967 y por Duviols 1971a. En adelante tomaré este trabajo como asiduo punto de referencia.

Como ya he apuntado, la primera de las cuestiones ha sido ya formulada, pero partiendo de un planteamiento defectuoso, en mi opinión, que ha hecho que su respuesta no se haya encontrado con facilidad. Dicho planteamiento ha consistido exactamente en preguntarse por los cambios ocurridos en el seno de la Iglesia, con mayúsculas, se podría añadir, pensando en las capas altas de la jerarquía eclesiástica limeña, para que decidiera poner en marcha un gran despliegue de recursos cuando prestó atención a la denuncia de Ávila en 1609. Enfocar la cuestión de este modo significa adoptar una óptica exterior a la aparición misma del fenómeno, que solo entra en juego después de la denuncia de Ávila. Y aunque en ciertos aspectos considerar la cuestión así puede resultar útil, en ningún momento permite preguntarse por los motivos que movieron a Ávila a hacer la denuncia de las prácticas religiosas indígenas ante el arzobispado de Lima, ni por las razones de la fuerza con que se mantuvo dicha denuncia, una vez dado el primer paso (Duviols 1971a: 174).

En un trabajo anterior a éste, refiriéndome a la misma cuestión, apunté la conveniencia de hacer un replanteamiento del estado de la cuestión, trasladando el centro de atención de las explicaciones dadas tradicionalmente al tema a otras posibles causas que hasta el momento no han sido suficientemente valoradas.[5] Se pueden distinguir diferentes posturas en la historiografía existente a la hora de explicar la aparición institucionalizada de la persecución de la religión indígena. Quizás la primera que quepa diferenciar es la que ha optado por afirmar que ello se debió a que, a comienzos del siglo XVII, se produjo un "rebrote" de las prácticas indígenas, ante el cual la Iglesia reaccionó intensificando su labor mediante las campañas extirpadoras (Egaña 1966: 282; Armas 1966-68: 20 y ss; Castañeda 1976: 74). Pero, hasta el momento, no se conoce documentación que apoye la idea de que las prácticas religiosas indígenas rebrotaron a comienzos del siglo, lo que conduce a la conclusión de que la tesis del rebrote es más intuitiva que fundada. Podría haberse esgrimido antes, con el surgimiento del Taki Onqoy (1565-70), por ejemplo, pero no se hizo. Por el contrario, en la época que estudiamos no hubo ningún movimiento mesiánico de la importancia de aquél y, según todos los

5. Acosta 1979 [Ver el capítulo 10 en la sección IV del presente libro (N. del E.)].

indicios, las prácticas religiosas indígenas se mantuvieron sin grandes altibajos hasta 1609.[6]

Frente a esta pretendida explicación que parte del terreno de la propia religión indígena exclusivamente, por otro lado se ha llegado a presentar toda una serie de "circunstancias" localizadas en el exterior del mundo indígena para intentar explicar, no tanto la denuncia de F. de Ávila, cuanto el eco que tuvo en los jerarcas limeños (Duviols 1971: 174 y ss.). La primera de ellas procede del propio F. de Ávila y se basa en la idea de que la idolatría se "descubrió" en 1608. A pesar de haber sido adoptada por algunos historiadores, tal explicación parece insostenible, dada la enorme tradición de combate a la religión indígena que llegó hasta los mismos momentos anteriores al pretendido descubrimiento. Por haber sido ampliamente rebatida en otro lugar, me ahorraré dedicarle más atención.[7]

Otra de estas "circunstancias" tiene un carácter más coyuntural y se refiere a la coincidencia del comienzo de las campañas de extirpación y la expulsión de los moriscos de la Península, en 1609. Tras mantenerse que ambos hechos "fueron decididos en un mismo espíritu de purificación religiosa" (Duviols 1971a: 177), lo que ya sería discutible de por sí, se pasó a afirmar la necesidad de establecer una relación de causa-efecto entre ambos (Duviols 1971b: 177), lo que, definitivamente, no parece que se pueda defender. No existen, en absoluto, pruebas para demostrarlo y las aducidas, desde luego, no tienen validez. No lo demuestra el que Arriaga relacionara en 1620, "a posteriori", ambos fenómenos, haciéndolo precisamente para diferenciarlos.[8] Lógicamente la comparación resultaba casi obligada algunos años después pero, como el mismo Arriaga señalaba, había diferencias entre los moriscos y los indios; lo único que los unía era que se trataba de comunidades con raíces religiosas ajenas al catolicismo (Arriaga 1621: 1-2).

---

6. Así pensaba también B. Lobo Guerrero: cfr. su carta al Rey de 20 Abril 1611, reproducida en Ávila 1966: 253. Ver también Duviols 1971a: 147 y 174 (nota 93). Después del Taki Onqoy continuaron, ocasionalmente, otros intentos similares aunque de menor fuerza, como los de Antabamba (1591) o Moro Onqoy (1616).

7. En general mantienen esta tesis los mismos autores que hablan de "rebrote". Ver Egaña 1966; Armas 1966-68; Castañeda 1976. La tesis ha sido refutada por Duviols (1971a).

8. Contraponiéndolo al caso de los moriscos, decía Arriaga: "... No está encancerado el mal de nuestros indios" (Arriaga 1621).

Igualmente, siguiendo en la misma línea, no disponemos ni siquiera de un texto, previo a las campañas de extirpación y generado en círculos próximos al fenómeno, que haga pensar que existía en el virreinato peruano el temor de que la proximidad de los holandeses en el Pacífico Sur podía poner en peligro la integración religiosa de la población indígena del arzobispado de Lima. El hecho de que F. de Ávila, en 1645, utilizara el argumento en uno de sus sermones a los indios no demuestra, en lo más mínimo, que ello fuera la causa que, en 1610, decidió el comienzo de la persecución de la idolatría, y otros textos que se han manejado no añaden nada para probarlo (cfr. Duviols 1971: 178 y ss).[9]

Evidentemente, no hay que descartar la posibilidad de que todas estas circunstancias pudieran haber influido en algunas personas y fuesen factores que ayudaran a animar las campañas, pero esta posibilidad sólo habría tenido validez una vez que aquellas hubieron comenzado y no antes.

Por otra parte, parece imposible negar la importancia de la Compañía de Jesús en el desarrollo de la extirpación a partir de 1610, desde que Ávila les pidió ayuda antes de realizar la denuncia oficial en Lima. Los jesuitas ya se habían preocupado, desde su misma llegada al virreinato, por la religión indígena, trabajando precisamente en Huarochirí en 1570. A comienzos del siglo XVII continuaban realizando misiones temporales en zonas de las mismas doctrinas de las que surgieron los curas que se dedicaron a la extirpación. Además, estaban reconocidos como buenos confesores y predicadores, precisamente algo de lo que hacía falta para combatir intensamente las prácticas indias. Por estas razones y porque había estudiado con ellos, no es extraño que Ávila acudiera en su ayuda en 1609. En fin, no cabe duda de que los jesuitas cumplieron un papel importante en el desarrollo de las campañas pero, una vez más, no se puede afirmar que *ex ante* influyeran en la decisión de Ávila de efectuar la denuncia (Duviols 1971a: 181 y ss.).

9. Aparte de lo débil que resulta el argumento del sermón de Ávila, no parece más consistente la referencia a la obra de F. de Quevedo (1969 [1635]: 226-280). Escrita en 1635, en cierto pasaje fantástico, sin relación con el problema que nos ocupa, Quevedo hace coincidir el componente morisco, holandés e indio de Chile. La frase dedicada a este último "... que guarda belicosamente su libertad para su condenación en su idolatría ..." (1969 [1635]: 260), parece haber dado pie a Duviols para defender su argumento. Tampoco se puede decir que una prueba de peso sea la obra de Fr. José Amich O.F.M. (1854), que hace alusión a un acontecimiento de mediados del siglo XVIII.

Frente a la insuficiencia de estas razones para explicar el origen del asunto, existe un factor que sí ayuda a entender la actitud adoptada en Lima tras la llegada de F. de Ávila en 1609. A fines del siglo XVI y comienzos del XVII se estaban produciendo con cierta frecuencia nombramientos de obispos y arzobispos en sedes americanas de individuos anteriormente relacionados con la Inquisición y uno de ellos fue Bartolomé Lobo Guerrero.[10] Esta tendencia podría ser tenida en cuenta en una discusión sobre la posible existencia del espíritu de purificación religiosa al que se aludió más arriba. Al margen de su experiencia en la Inquisición, Lobo Guerrero aportó a las campañas que se iniciaron en 1610 una experiencia previa en el combate de la idolatría que hay que valorar en mayor medida que el resto de las circunstancias externas del movimiento.

De Inquisidor General en México, Lobo Guerrero fue promovido, en 1595, a arzobispo de Santa Fe de Bogotá y, una vez en su diócesis, uno de los padres jesuitas a los que llevó de ayudantes desde México constató la existencia de prácticas idolátricas indígenas en el Nuevo Reino de Granada. A raíz de ello, el propio arzobispo inició una visita de su distrito, hacia 1600, destruyendo un gran número de ídolos y predicando, en compañía del mismo jesuita. No obstante, cuatro años más tarde el mismo Lobo comprobaba que aquella campaña no había sido de mucha utilidad y que los indios continuaban con sus prácticas religiosas (Pacheco 1959: 75-77).

Lobo Guerrero estaba, pues, sensibilizado ante el tema de la religión indígena cuando llegó de arzobispo a Lima en 1608; además, tenía experiencia en su extirpación y sentía preferencia por los jesuitas, en general, pero también a la hora de hacer frente a este problema. Pues bien, con todo, aún hace falta un componente que marque la diferencia entre la experiencia neogranadina de Lobo Guerrero y las otras muchas que hubo en el mismo territorio peruano anteriormente, de la que iba a iniciarse en 1610 en Lima. Componente que tiene que estar relacionado con la denuncia efectuada por Ávila a la que Lobo prestó su apoyo. La hipótesis que planteo es que este componente hay que encontrarlo en el plano de las relaciones entre los doctrineros de indios con sus comunidades en el

10. Así, por ejemplo: Alonso Ávalos Granero, obispo de Charcas en 1581; Antonio de la Raya, de Cuzco en 1594; Alonso de Peralta, en Charcas en 1610; Fr. Agustín de Carvajal O.S.A., en Huamanga en 1614; y Francisco Verdugo, en Huamanga en 1623 (ver Egaña 1966: 367, 309, 370, 339 y 340).

arzobispado de Lima y en algunas circunstancias derivadas de las mismas. En dicho plano se combinaba el ejercicio de la dominación colonial, en su manifestación tanto económica como ideológica, y los conflictos a que daba lugar adquirieron en Lima unas características particulares.

Ya en el terreno de los curas de indios, la figura de F. de Ávila proporciona un primer aspecto interesante, aunque circunstancial, que rodea a su denuncia. Se trata de la vehemencia y gran dosis de teatralidad con que la llevó a cabo, que deja traslucir su profundo conocimiento de la religión indígena, difícil de adquirir en pocos meses y que, más bien, debía ser fruto de sus experiencias a lo largo de muchos años de cura en San Damián.[11]

Pero, más importante que esto es la valoración de su propia figura, con lo que se comienza a entrar en el núcleo del asunto. Ávila era solo uno más de entre muchos doctrineros de indios que atravesaban por circunstancias parecidas en el arzobispado de Lima y por lo que, algunos de los cuales, se iban a mostrar dispuestos a secundarle en su iniciativa cuando en 1610 se pusiera en marcha la primera campaña de extirpación. Hasta hoy el cura de San Damián ha sido considerado en sí mismo, erróneamente, de una forma quizás excesivamente personalista. Aunque a Fernando de Avendaño, Alonso Osorio, Rodrigo Hernández Príncipe, entre otros, se les ha tenido en cuenta como visitadores de la idolatría, sin embargo, se ha pensado muy poco en ellos como curas de indios, antes del inicio de las campañas. De hecho Ávila era uno más de los doctrineros que desde el siglo anterior se hallaban en conflicto manifiesto con distintos sectores de la sociedad colonial, aunque fundamentalmente con sus propias comunidades de indios, por motivos esencialmente económicos. En este clima de confrontación, llevada en abundantes casos al extremo de procesos judiciales contra los curas, es donde la figura de F. de Ávila cobra su completo y verdadero significado.[12]

---

11. Ver la narración de Arriaga (1621: 3), y más tarde, del propio Francisco de Ávila (1918 [1645]: 74 y ss.). Duviols se ha hecho eco de ello (1971a: 153). Sobre la biografía de F. de Avi1a, ver el estudio de P. Duviols (1966: 218 y ss) [Ver además el capítulo 9 en la sección IV del presente libro (N. del E.)].

12. Una muestra de pleitos contra doctrineros desde 1600, donde se incluyen los que atañen a visitadores de idolatrías, así como su valoración, se encuentra en mi trabajo (Acosta 1982c) [Ver el capítulo 6 en la sección III del presente libro (N. del E.)].

Y hay que detenerse en el hecho de que muchos doctrineros empezaran a verse envueltos en pleitos ante el Tribunal Eclesiástico porque es lo que puede explicar la reacción que supone la denuncia y persecución de las idolatrías de los indios. Con estos pleitos, en la primera década del siglo XVII los curas pasaron a encontrarse en una situación mucho más comprometida que anteriormente, cuando las quejas contra ellos existían pero de manera más generalizada, no personalizadas ante un tribunal de justicia.

Los enfrentamientos mencionados y, sobre todo, los procesos judiciales –de los que a veces solo se sabe que existieron– proporcionan una dimensión nueva a la historia de la extirpación de las idolatrías en el siglo XVII, reduciendo el valor relativo de otras causas aducidas hasta el momento y centrando la razón que la originó en el propio ámbito colonial americano. Pero para llegar a explicar la agudización de esos conflictos entre los curas de indios y otros sectores de la sociedad colonial, hay que prestar atención a la evolución de algunos aspectos de estructuras básicas como son las demográficas y las sociales.

II. Los cambios demográficos y sociales

A comienzos del siglo XVII la población indígena de Perú continuaba su proceso de declive que había comenzado con la Conquista. No había alcanzado aún el punto más bajo al que llegaría años más tarde, pero seguía un descenso constante, si bien con ritmos que tendían a disminuir. En esta línea evolucionaban las regiones en las que se localizaba, hacia 1610, la aparición de la denuncia de las idolatrías y la expansión de su persecución: la Costa y la Sierra Norte, y la Costa y la Sierra Central. La población en estas regiones descendía de acuerdo con las siguientes cifras (ver Cuadro 1).[13]

13. Cook 1973: 304. Cfr. la valoración de los datos que hace el propio autor en p. 239. Las cifras absolutas son de N. D. Cook, pero la elaboración de las tasas es de mi responsabilidad. Ver también del mismo autor Cook 1965: 73-110.

Cuadro 1: Estimación del descenso de la población indígena del Norte y Centro del Perú (1570-1630)

	1570	Descenso anual (%)	1590	Descenso anual (%)	1600	Descenso anual (%)
Costa Norte	80.123	-2.38	49.975	-2.11	40.449	-1.95
Costa Central	128.820	-2.28	82.044	-1.92	67.710	-1.73
Sierra Norte	209.057	-1.24	163.366	-1.11	146.274	-1.10
Sierra Central	240.604	-1.43	180.992	-1.29	159.071	-1.27

	1610	Descenso anual (%)	1620	Descenso anual (%)	1630
Costa Norte	33.263	-1.79	27.787	-1.64	23.578
Costa Central	56.942	-1.56	48.715	-1.40	42.323
Sierra Norte	131.034	-1.07	117.737	-1.03	106.125
Sierra Central	140.052	-1.23	123.776	-1.19	109.801

De manera general se observa que, a comienzos del siglo XVII, aunque con cierta tendencia a disminuir, las tasas medias anuales de descenso de la población se mantenían bastante altas. Sin embargo, si se observa la evolución de ciertos repartimientos donde se hallaban las doctrinas de los curas que intervendrían de manera más activa en el inicio de las campañas de extirpación, se notan algunos cambios que difieren de las tendencias mostradas más arriba y que resultan muy significativos. Tomemos, así, Huarochirí, donde se encontraban San Damián (cuyo doctrinero era F. de Ávila), San Pedro de Casta (F. de Avendaño) y Santiago de Carampona (Luis de Mora y Aguilar), los dos repartimientos de Conchucos, donde

se incluía la doctrina de Corongo y Siguas, y Ocros (relacionados todos con Rodrigo Hernández Príncipe) y Chinchaycocha, comprendiendo la doctrina de Los Reyes (que tenía de doctrinero a Alonso Osorio). Los datos correspondientes a estos repartimientos son (Ver Cuadro 2):[14]

Cuadro 2: Estimación del descenso de la población indígena en algunos repartimientos de la Sierra Central en el Arzobispado de Lima (1575-1630):

Repartimientos	Años	Número de tributarios	Descenso medio anual %	Población total
Huarochirí	1575	1.812	-0.28 -1.46	12.057
	1591	1.737		--
	1602	1.481		9.097
Ocros	1575	987	-0.85 0.36 -10.1 -1.68	4.458
	1597	818		--
	1599	824		--
	1603	560		1.864
	1615	458		--
Chinchaycocha	1577	1.912	0.5 -3.16 -0.47	10.737
	1602	2.176		11.073
	1609	1.750		--
	1630	1.534		--
Siguas	1575	242	-1.52	1.213
	1602	161		1.000
Conchucos Pardave	1575	873	-1.5	5.706
	1593	668		3.670
Conchucos Mori	1575	760	-0.03 -0.6	4.759
	1592	755		4.854
	1594	746		--

14. Cook 1973: 351, 352, 258 y 359. De nuevo, los cálculos de las tasas son de mi responsabilidad

Partiendo de lo precario de los datos disponibles, se puede comprobar que hacia 1600 la tendencia de la población, expresada en número de tributarios, cambia sustancialmente con respecto a años anteriores en Huarochirí, Ocros y Chinchaycocha, mientras que en el resto de los casos el cambio más fuerte parece situarse antes, aunque existe el inconveniente de la falta de datos para la década de 1600. En efecto, en Huarochirí, con San Damián, San Pedro de Casta y Santiago de Carampoma, se pasó de -0.28% de descenso medio anual entre 1575 y 1591 a -1.46% entre 1591 y 1602. Pero mucho más espectacular que este es el cambio que tuvo lugar en Ocros, que llegó a tener una tasa positiva entre 1597 y 1599 de 0.36% para pasar a descender a un ritmo de -10.1% anual entre 1599 y 1603, y de -1.68% entre 1603 y 1615. En Chinchaycocha, de 1577 a 1602 el número de tributarios aumentó a una tasa media al año de 0.5%, para descender bruscamente entre 1602 y 1609 a un ritmo de -3.16% anual y a -0.47% entre 1609 y 1630. De Siguas solo se sabe que bajó a -1.52% entre 1575 y 1602, lo mismo que en Conchucos Pardave entre 1575 y 1593. Sin embargo, en Conchucos Mori nuevamente se observa un cambio violento de tendencia hacia 1592/4, pasando de una evolución casi estacionaria a un descenso de -0.6% anual.

Sobre la base de estos rasgos en la evolución de la población indígena, entre 1607 y 1613 se produce el primer grupo de pleitos que afecta a los curas que ocuparán enseguida un papel destacado en la primera campaña de idolatrías: Ávila, Avendaño, Hernández Príncipe, Osorio y Mora y Aguilar. Las quejas fundamentales que dieron lugar a estos procesos judiciales eran –en los casos conocidos– de carácter económico y resulta inevitable relacionarlas con el descenso de población de las doctrinas. Derivándose de esto último, la capacidad de los indios para satisfacer las exigencias de los doctrineros, al tiempo que el resto de las impuestas por otros sectores sociales de la colonia, se veía reducida considerablemente y la consecuencia era la aparición de conflictos entre las partes que se disputaban el excedente indígena o entre los propios indios y alguna de aquellas partes, al defenderse los primeros de las exacciones que se les imponía.

Los repartimientos cuyos datos se han ofrecido han sido seleccionados por su significación con respecto al inicio de las campañas antiidolátricas, pero no hay que olvidar que el descenso de la población era generalizado y constante. Por ello no es de extrañar que la iniciativa tomada por

los curas de las doctrinas mencionadas más arriba fuera seguida de inmediato por otros de otras doctrinas diferentes que se hallaban en situaciones notablemente parecidas a las de los primeros.

Junto a los cambios demográficos y sus consecuencias, están las transformaciones que tienen lugar en la estructura social indígena también desde la Conquista. Estas se derivan de la implantación del sistema colonial y afectan, a su vez, al funcionamiento de algunos elementos dentro del mismo sistema. Entre todas las que ocurren hay una, en particular, que interesa al papel del cura de indios y es la que sufre el cacique en su representación social y económica; el cura, por su parte tendrá una participación importante en esta transformación. Este cambio sucede a largo plazo y ya se han apuntado algunos de los pasos por los que transcurre su evolución desde el siglo XVI al XVIII (Spalding 1974: 31-60; ver especialmente p. 32 y ss.).

En un principio, conservando funciones de las que le correspondían desde la época prehispánica, el cacique continuó siendo tras la Conquista "... el representante de su comunidad y el guardián de las normas sociales que regulaban las relaciones entre los miembros de la sociedad [...] arbitraba las disputas de asentamiento entre los miembros de su grupo social, velaba por el mantenimiento de sus ritos y respaldaba las demandas de bienes y recursos hechas por los miembros más débiles o menos prósperos ..." (Spalding 1974: 36). Aprovechando esta preeminencia del cacique con respecto a su comunidad, el sistema colonial, mediante su legislación, lo concibió como "... el agente encargado de extraer el trabajo y los bienes de la población india para el uso español ..." (Spalding 1974: 57). A cambio de ello, se le permitió conservar algunos de los privilegios sociales y políticos de que disfrutaba bajo el Imperio Inca, añadiéndosele otros específicamente coloniales (Spalding 1974: 37-8; Wachtel 1976).

El resultado era contradictorio y el cacique estaba sujeto "a fuerzas complejas y opuestas" (Wachtel 1976: 187). Por un lado, el sector colonizador que le exigía que fuese eficaz en su papel de recaudador del excedente indígena y, por otro, los intereses de su propia comunidad, que se suponía que debía defender. En este contexto, el cacique participaba en el juego económico de la colonia adoptando papeles muy variados y si bien es verdad que, en general, parece que intervino en beneficio de la comunidad, hay dudas de que fuera siempre así. En cualquier caso, su

intervención tendía a reforzar su posición predominante en la comunidad (Spalding 1974: 47 y ss., 58, 81; Cushner 1980: 15 y ss.).[15]

En esta situación general, desde finales del siglo XVI, la presencia de algunos representantes de la autoridad española, como por ejemplo, el corregidor y el cura, comenzaron a socavar las funciones del cacique. Refiriéndonos concretamente al segundo, a pesar de que el enfrentamiento que más se ha destacado entre el cura y el cacique ha sido el que tiene lugar en el terreno religioso, en la medida en que el cacique era el encargado de velar por el mantenimiento de los ritos indígenas, no es ése el único plano en que el enfrentamiento tiene lugar y, de todas formas, el plano religioso se entremezcla con el económico, de manera que su distinción se hace difícil (Millones 1977: 73-87).[16]

En efecto, el cacique era el elemento al que el sector colonizador reconocía la competencia de "administrar" los recursos de la comunidad de acuerdo con sus propias necesidades y con las que le fueran planteadas por los colonizadores. Era, por decirlo así, un intermediario reconocido y privilegiado en virtud de su ascendiente sobre la comunidad. Pero con el incremento de la participación del cura en la economía, sobre todo con su acceso a los recursos indígenas, el cacique encontró un fuerte competidor que, a veces, no iba a reconocerlo como a tal intermediario ni a respetar su poder. Por el contrario, el cura acudiría directamente a la comunidad a por su cuota de excedente –extralimitando lo legislado, desde luego–, sorteando la figura del cacique. Y esto iba a ocurrir antes de que ambos se enfrentaran abiertamente por el tema de las idolatrías.

En los pleitos existentes entre curas y comunidades, representadas frecuentemente por sus caciques –o entre curas y caciques que decían representar a sus comunidades, incluyendo el caso del mismo F. de Ávila–, se pueden observar los mecanismos utilizados por los doctrineros para tener acceso directo al excedente indígena. Entre ellos se encuentran:

- apropiación de productos, en general, sin pagarlos;[17]

---

15. Por otra parte, Wachtel (1976: 187-195) tiende a pensar que, en términos absolutos, el cacique perdió poder en relación con la comunidad.

16. Aun con reparos que hay que hacer al párrafo, ver también K. Spalding (1974: 117).

17. Como ejemplos se pueden citar: Pleito contra F. de Ávila (San Damián, 1607), en Archivo Arzobispal de Lima, Sección Capítulos, 1; Pleito contra Luis de Mora y Aguilar (Pariamarca, 1617), en AAL, Capítulos, 3; Información promovida por Bartolomé Lobo

- llamar por padrón a los indios en misas y festividades para recoger ofrendas;[18]

- imponer cantidades de productos y dinero para ser ofrecidas por los indios en las sepulturas de sus difuntos en el día de Todos los Santos;[19]

- imponer castigos, físicos y monetarios, por faltas en la práctica religiosa católica;[20]

- apropiarse del producto de los bienes de las cofradías;[21]

- excederse en la prestación de indios de mita y utilización de fuerza de trabajo indígena sin remunerar.[22]

Se puede observar que había métodos ejercidos en razón de la coacción física, como los castigos o algunas apropiaciones de productos, y otros en que predominaban relaciones de control religioso, como el aprovechamiento de las cofradías o las ofrendas de Todos los Santos. En este último caso, por cierto, el cura contemporizaba con prácticas religiosas indígenas.

Por todos estos conductos el cura eludía la figura del cacique como intermediario entre la comunidad y el sector colonizador y demostraba no necesitar de su poder, ejercido mediante las relaciones de parentesco. Igualmente, absorbía mayor cantidad de excedente, perjudicando a la comunidad en sus obligaciones estipuladas por la legislación y al propio cacique, en la medida en que él mismo acumulara una parte del

---

Guerrero "acerca de la costumbre que tienen de entrometerse en las jurisdicciones eclesiásticas" los religiosos doctrineros (1612), en AGI, Lima 301; Id. id. en razón de los "excesos que los religiosos de las órdenes hacen en las doctrinas que estan a su cargo" (1614), en AGI, Lima 301. Los dos últimos documentos sirven como ejemplos también para las notas 16, 18 y 20 [Ver el análisis de los mismos en el capitulo 5 en la sección III del presente libro (N. del E.)].

18. Por ejemplo: Pleito contra Alonso Mejía (Llacta, 1614-19), en AAL, Capítulos, 3; Pleito contra Gonzalo Guerrero de Luna (Cochamarca, 1615), en AAL, Capítulos, 3.

19. Como ejemplos: Pleitos contra F. de Ávila (San Damián, 1607), en AAL, Capítulos, 1; Pleito contra Juan Gutiérrez de Aguilar (Cajatambo, 1618), en AAL, Capítulos, 3.

20. Así, los casos siguientes: Pleito contra Diego Alonso de Rojas (San Juan de Machaca, 1604), en AAL, Capítulos, 1; Pleito contra Luis Mejía (Chaclla, 1622), en AAL, Capítulos, 4.

21. Ver Pleito contra Juan Núñez de Prado (Cinga, 1626-29), en AAL, Capítulos, 6.

22. Pleito contra Diego de Alvarado (Piscobamba, 1610), en AAL, Capítulos, 2; Pleito contra Antonio Luis López (Huacaybamba, 1622), en AAL, Capítulos, 4.

excedente. Todo ello explica la aparición de los caciques en los pleitos y, en última instancia, la agudización de los conflictos, si se recuerda la evolución demográfica expuesta más arriba.

Con estas transformaciones que ocurren en el mundo colonial, aparecen los pleitos que a continuación se exponen y que, en mi opinión, apoyan la hipótesis que ya expuse. Al pasar a su estudio, puede ser útil establecer una clasificación de los mismos, atendiendo al desarrollo de la primera campaña extirpadora de la idolatría, que es la que este artículo cubre. Así, pueden considerarse: 1) Los casos que tienen lugar antes de la denuncia pública de 1609: Francisco de Ávila y Fernando de Avendaño. 2) Los que afectan a doctrineros antes de que fueran nombrados Jueces Visitadores de Idolatrías: además de los dos anteriores, Rodrigo Hernández Príncipe, Luis de Mora y Aguilar y Alonso Osorio. 3°) Los que ocurren después de 1614-16, con la generalización de la campaña.

III. Los procesos contra los doctrineros

El primero, más interesante y, afortunadamente, mejor conservado de los pleitos que aquí interesan es el de los indios de San Damián de Huarochirí contra su doctrinero, Francisco de Ávila, que data de 1607.[23] Ávila, como ya se sabe, fue objeto de una denuncia, previa a la suya de las idolatrías, por parte de sus indios ante el Juzgado Eclesiástico de Lima. Este hecho contradice lo que él mismo narraría más tarde en el sentido de que fue él quien primeramente denunció las idolatrías de los indios, en diciembre de 1609, y que los indígenas, después y como venganza, lo acusaron ante el Provisor del arzobispado (Ávila 1918 [1645]: 64 y ss.).[24] Cuesta trabajo creer que Ávila olvidara algo tan importante para él como el desarrollo cronológico de estos hechos, máxime cuando demostraba recordar tan bien otros detalles. Si en 1648, en lugar de haber olvidado, Ávila hubiera mentido, habría que sospechar fundadamente que quizás fuese él quien actuó vengándose de los indios.

23..AAL, Capítulos, 1; cfr. Acosta (1979) [Ver el capítulo 10 en la sección IV del presente libro (N. del E.)]. Salvo que se exprese lo contrario, el relato de los hechos se basa en el documento referido.

24. Duviols (1971a: 148) recoge los datos más destacados de la narración. No deja de ser llamativo que Ávila se atreviera a publicar, con la aprobación del arzobispo, una versión inexacta de los hechos que podía ser fácilmente desmentida con el expediente que se conservaba en el propio archivo del arzobispado.

En cualquier caso, el pleito de Ávila resulta el paradigma de lo que iba a ocurrir con otros doctrineros, con la ventaja para él de que fue quien tuvo la oportuna ocurrencia, notable en cierto sentido, de reaccionar cuando se vio apurado por el desarrollo del pleito, planteando ante el arzobispo de Lima la existencia de prácticas idolátricas en su propia doctrina. Ávila llevaba 14 años de cura en Huarochirí, había recogido la tradición oral que hoy conocemos como "Dioses y hombres de Huarochirí" en 1598, donde se habla de Pariacaca y Chaupiñamoc, cuyos ritos son precisamente los que denunciaría (Ávila 1966), y, como se descubrió en el pleito, permitía algunas de las prácticas religiosas en su doctrina; sin embargo, esperó, aparentemente de manera inexplicable, a agosto de 1608 para "descubrir" la idolatría y a diciembre de 1609 para denunciarla públicamente ante el arzobispo. ¿Qué sentido tiene este hecho? Si se estudia con detenimiento el desarrollo del pleito se observan determinadas coincidencias que pueden resolver la pregunta.

F. de Ávila fue acusado en septiembre de 1607, antes de que el problema de las prácticas religiosas indígenas se hubiera planteado en el nivel de las doctrinas, salvo para llevarlo como preocupación a los Concilios Provinciales y a los Sínodos. Los indios de San Damián, representados por sus caciques, se quejaban de que Ávila había llevado a cabo exacciones y perjuicios diversos a la comunidad desde hacía varios años. Como primera instancia Ávila fue encarcelado en el arzobispado y, desde la cárcel, solicitó estar presente en su doctrina cuando se efectuaran las informaciones sobre el caso y, además, que las informaciones las realizara el racionero Baltasar de Padilla que, al parecer, se hallaba como visitador eclesiástico en Huarochirí. Pero, mientras que Ávila conseguía la fianza para poder salir de la cárcel,[25] y antes de que Padilla llegase a la doctrina, algunos de los indios acusadores comenzaron a ser visitados por el P. Andrés de Terrazas, doctrinero de Chorrillo, un tal don Juan de Sangüesa y un indio llamado Cristóbal Choquecasa, entre otros, en febrero y marzo de 1608, con objeto de recabar de ellos declaraciones de retractación de sus acusaciones, lo cual consiguieron en algunos casos. Hay que pensar que estas visitas, al margen de los cauces legales previstos, se hacían

25. La fianza fue presentada por un tal Juan Delgado de León, cuyo nombre y primer apellido coinciden con los del doctrinero de San Sebastián de Huaraz que después sería visitador de idolatrías. Más adelante se examinará un pleito contra este doctrinero; ver nota 35 infra. Cabe la duda de si se trataba de la misma persona.

a instancias del propio Francisco de Ávila y el hecho de que algunos indios se retractaran hace sospechar que las declaraciones pudieron ser obtenidas mediante algún tipo de estímulo material o de coacción. De cualquier forma, las retractaciones no fueron completas sino a medias. En ellas los indios siguieron manteniendo que su cura había hecho uso de muchos recursos económicos de la comunidad y que aún les debía algunas cosas, aclarando que bastantes de los "servicios" que le habían hecho fueron solo como favor.

Entre abril y mayo de 1608 el visitador B. de Padilla realizó sus trámites en la doctrina, limitándose básicamente a buscar la ratificación de las declaraciones de retractación obtenidas en su ausencia, búsqueda que no pudo cubrir todas las que Terrazas, Sangüesa y Choquecasa habían logrado. En el auto final de sus trámites Padilla destacaba el hecho de que los indios desistían de continuar el pleito y, curiosamente, exhortaba a Ávila a que:

> " ... sobre este caso no los maltrate [a los indios] ... ni les ponga demanda ... atento a que son indios incapaces y de poco entendimiento, so pena que será castigado por ello; y el dicho doctor, estando presente, dijo que así lo guardará y cumplirá ... ".

Tras esta exhortación, el visitador remitió los autos al Provisor para que los concluyera y, solo tres meses más tarde, en agosto de 1608, sin que se hubiera pronunciado sentencia, Ávila "descubría" la idolatría de los indios, gracias a la confidencia de uno de ellos llamado Cristóbal Choquecasa, según su propia narración de 1645 (Ávila 1918 [1645]: 63-4). Ávila no explicó entonces nada acerca de este personaje. Hoy podemos suponer que era alguien en quien debía tener confianza desde hacía tiempo, pues se trataba precisamente de una de las personas que se había dedicado a recabar retractaciones de los acusadores antes de que el visitador llegase a la doctrina.

Aún con el pleito sin sentencia, hallándose incurso en él, Ávila fue elevado en 1608 a un beneficio de la ciudad de Huánuco, desligándose así, al menos sobre el papel, de su doctrina; sin embargo, continuó en ella y, por el momento, no pudo tomar posesión de su nuevo beneficio debido a un retraso del anterior ocupante en abandonarlo. No se sabe nada de sus actividades hasta junio de 1609 en que, hallándose todavía en Huarochirí, escribió al P. Diego Álvarez de Paz S. J., solicitando algunos padres de

la Compañía para la misión antiidolátrica en la doctrina que ya había comenzado (Ávila 1966: 245-7 y 248).

Algún tiempo después el pleito continuaba abierto y en septiembre del mismo año un nuevo fiscal eclesiástico en Lima desempolvó el expediente dándole un nuevo giro al mismo. Primeramente requirió la confesión de Ávila sobre las acusaciones de los indios, trámite que no se había cumplimentado aún tras dos años de pleito, y al negar Ávila rotundamente uno por uno todos los capítulos, el fiscal renovó la acusación criminal contra el cura.

Con su negativa, Ávila había entrado en contradicción con las retractaciones de los indios acusadores que habían mantenido una parte de sus denuncias –aunque hubieran desistido de seguir el pleito– pero, sobre todo, contradecía el hecho de que, delante del visitador Padilla, él mismo había procedido a compensar económicamente alguna de las reclamaciones de los indios, admitiendo con ello la veracidad de las quejas. A estas alturas del pleito podría decirse que, enfrentado ya abiertamente en Huarochirí con los indios por el tema de las idolatrías, Ávila se hallaba obcecado e incapaz de reconocer ninguna falta suya contra aquellos ante el Tribunal Eclesiástico.

Como resultado de la acusación del fiscal se procedió a un nuevo interrogatorio, ahora solo a dos indios, en el que uno de ellos declaró que había sido inducido por otros indios a presentar capítulos contra el cura, y el otro, cuyo nombre en realidad no aparecía entre los capitulantes en el pleito, manifestó que su personalidad había sido suplantada y que él no había acusado a Ávila. Con ello el final del proceso no parecía plantear problemas, a menos que se siguiera buscando al resto de los indios que en un principio se quejaron del doctrinero y que aún no habían declarado.

En estas condiciones, Ávila organizó el traslado masivo de pruebas de las idolatrías indígenas a Lima en Diciembre de 1609, compuestas por seis cargas de dos quintales cada una, en las que iban algunas momias de los antepasados de los indios, quizás las mismas sobre las que estos depositaban productos y dinero con conocimiento de Ávila (Ávila 1918 [1645]: 74). Merece recordarse que, precisamente en una de las declaraciones de retractación que sirvió de base para la defensa y final absolución del cura, Martín Puypurocci, principal de Santiago de Tumna, manifestaba en marzo de 1608:

> "... y en lo que toca a los Todos Santos, los indios e indias no ponen sobre sus sepulturas más que dos reales cada uno y el maiz y papas que quieren, sin que el dicho doctor lo mida, si no es estos Todos Santos pasados que dijo que pusiese cada uno de los casados y viudas medio almud de papas pues que le le santaban [sic] que hacía poner cuatro almudes del uno y del otro ...".

Ya en Lima, el 13 de diciembre, Ávila pronunció un solemne sermón en la Catedral contra la idolatría y el 20 del mismo mes llevó a cabo una espectacular quema de ídolos, acompañándola de la confesión de un sacerdote indígena sobre las prácticas religiosas de los indios en la Plaza de Armas de la ciudad.[26] El día 24 se producía la sentencia absolutoria en el pleito que los indios de su doctrina le habían puesto hacía ya más de dos años (Ávila 1918 [1645]: 74-5). Era un paso casi obligado dado el curso que habían seguido los acontecimientos.

Resulta imposible recoger en estas páginas la gran cantidad de detalles y matices de interés contenidos en el expediente de 144 folios. Sin embargo, tras reconstruir la evolución de los hechos entre 1607 y 1609, es necesario detenerse en algunos puntos que vinculan este juicio con otros posteriores. El primero es el de la naturaleza de las acusaciones de los indios contra Ávila. Se trata de más de cien capítulos que afectan principalmente a materias económicas, como son: la apropiación de gran cantidad de productos –papas, maíz, quinua, chochoca, etc.– sin pagarlos; el uso de gran cantidad de mano de obra indígena, en diversos trabajos, sin remunerar; la utilización de caballos de los indios para cargas de mercancías en diferentes trayectos; la apropiación de bienes de indios difuntos; la apropiación de materiales de viviendas de indios, tras una reducción, para la construcción de su casa en Lima; el impago de deudas por el mantenimiento de su madre que vivió durante un tiempo en la doctrina, etc. En las retractaciones muchos de estos capítulos se mantuvieron, si bien los indios que declararon redujeron su volumen y especificaron que muchos de los servicios realizados al cura lo habían sido por amistad y sin esperar nada a cambio; incluso una de las deudas reclamadas por los indios, que ascendía sólo a siete pesos y medio

26. El sermón, compuesto en latín, se publicó en el *Tratado de los Evangelios* de F. de Ávila (1648) [Ver la traducción de Emma Falque, "El discurso de denuncia de las idolatrías de los indios, por Francisco de Ávila (1609)", *Cuadernos para la Historia de la Evangelización en América Latina* (Cuzco), 2 (1987), pp. 141-166 (N. del E.)].

ensayados, fue cancelada en presencia del visitador Padilla, como ya se mencionó.

Por otra parte, la intervención, al margen de los autos del visitador, de Sangüesa, Terrazas, Choquecasa y otros, las retractaciones de indios que no habían acusado a Ávila inicialmente mientras que otros que sí lo capitularon no se retractaron nunca y, finalmente, la eliminación en el expediente de parte de los capítulos –los que hacían referencia a las relaciones de Ávila con indias de la doctrina y a la existencia de un hijo del cura que vivía con él– que hizo necesaria la falsificación de la firma de los indios que los habían presentado, obliga a ponerse en guardia ante la eventualidad del uso de testigos falsos y de declaraciones manipuladas, tanto por parte de los indios como del doctrinero.[27] De cualquier forma, tanto en este caso como en algunos de los que siguen, donde este tipo de problemas se vuelve a presentar, parece quedar clara la permanencia de las acusaciones de los indios por encima de matizaciones.

De todo lo observado cabe deducir: 1) Que Ávila no se atenía a la verdad cuando en 1645 narró en la "Prefación" su versión del inicio de su denuncia y que no fueron, por tanto, los indios los que se vengaron de él.[28] Si no cabe acusar al cura de haberse vengado él mismo, es un hecho, al menos, que las cosas ocurrieron al revés. 2) Que Ávila mantenía actividades económicas en su doctrina que sobrecargaban el peso tributario a los indios, al margen de lo previsto en el sistema colonial. 3) Que en el desarrollo del pleito se registraron ciertas irregularidades a las que no fueron ajenas las autoridades eclesiásticas y, desde luego, el visitador Padilla, quien dio por buenas las declaraciones conseguidas, antes de su llegada, por personas presumiblemente próximas al acusado.

27. Por no abrumar con la gran cantidad de nombres indígenas que aparecen en el pleito, resumiré diciendo que, entre caciques, indios principales y otros, se contabilizan 26 nombres de indios acusadores, mientras que 29 firmaron retractaciones. De todos ellos, sin embargo, solo 6 coincidían en las dos relaciones, cuatro de los cuales eran caciques. No se retractaron, por tanto, 21 indios, entre ellos un cacique. Tras las retractaciones, los indios no coincidían en explicar las causas de las denuncias. Algunos decían temer la instalación de un obraje en la doctrina por Ávila y el corregidor, en colaboración, mientras que otros establecían la relación entre Ávila y el encomendero. Esta falta de coincidencia no deja de ser sospechosa.

28. La sospecha de esta discordancia la tuvo P. Duviols, basándose en la referencia que había dado del pleito J. T. Polo en 1906; cfr. Duviols (1971a: 149, nota 9).

Junto a F. de Ávila, el más conocido Juez Visitador de Idolatrías en las campañas del siglo XVII quizás sea Fernando de Avendaño.[29] Sobre él no existe un documento tan completo como el de Ávila, pero se sabe que tuvo un pleito similar. Siendo doctrinero de San Pedro de Casta, en Huarochirí, en 1609, antes de Pascua, iba a recibir la visita eclesiástica de Gil Guerrero de Luna, visitador para aquel distrito, y con tal ocasión presentó un escrito al Provisor del arzobispado de Lima por el que se descubre la existencia de un pleito interpuesto por los indios de su doctrina contra él. En dicho escrito explicaba que había tenido que ir a Lima a defenderse de "los capítulos que me pusieron los indios de los pueblos de San Juan y San Lorenzo de mi doctrina" y que, estando en Lima, había enfermado, por lo que pedía excusas de no poder estar presente durante la visita de Guerrero. Con su escrito, Avendaño presentaba certificados de tres médicos sobre su enfermedad y proponía, bien que la visita comenzase por otros doctrineros, bien que se iniciase después de Pascua, fecha para la que esperaba encontrarse repuesto (AAL, Capítulos, 1).

El que no se hayan conservado los capítulos, los autos ni la sentencia del caso –que, si se llegó a pronunciar, debió ser favorable a Avendaño, dada la carrera que después siguió– no resta importancia al conocimiento de su existencia y esta sitúa al futuro Juez de Idolatrías en el contexto de los enfrentamientos entre curas e indios antes del comienzo de las campañas extirpadoras. La existencia de los pleitos contra Ávila y Avendaño, entre otros que conocía el Tribunal Eclesiástico de Lima desde 1600, como mínimo, confirma sencillamente que, antes de 1609 había graves confrontaciones entre doctrineros y las comunidades de sus doctrinas las cuales, unidas a otras condiciones favorables, ayudan a explicar la participación de estos y otros curas en el movimiento que se iniciaría en al año siguiente. Entre 1610 y la difusión de la primera campaña, que parece que tuvo lugar hacia mediados de esta década, existieron otros juicios contra algunos de los doctrineros que, con posterioridad, serían nombrados Jueces Visitadores de Idolatrías en dicha campaña, concretamente, Rodrigo Hernández Príncipe, Luis de Mora y Aguilar y Alonso Osorio.

29. Cfr. Arriaga 1621: prólogo y pp. 6, 7, 9, 21, 25, 62, 103, 108 y 117. Son muy conocidos sus *Sermones de los misterios de nuestra Santa Fe Católica* (Avendaño 1649) [Ver el capítulo 11 en la sección IV del presente libro (N. del E.)].

Tras los dos ya mencionados, otro de los extirpadores de idolatrías más destacados de estos años no cabe duda que fue Rodrigo Hernández Príncipe (cfr. Arriaga 1621: 54, 58, 62, 80 y 105). Con 11 años como cura, aproximadamente, siendo doctrinero en Corongo, Conchucos, se vio envuelto en un pleito ante el Tribunal Eclesiástico, como consecuencia de unas acusaciones presentadas probablemente por españoles residentes en Siguas. Esto ocurría en agosto de 1610, cuatro años antes de que fuese nombrado por el arzobispo Lobo Guerrero visitador de idolatrías.[30]

Las acusaciones se referían a que el cura vivía amancebado con una india de la doctrina y a que mantenía "tratos y contratos", poseyendo tornos y telares para fabricar tejidos, cordellates y sayales, vejando y molestando a los indios. La averiguación del caso fue encargada al Ldo. Hernando Maldonado, visitador eclesiástico de la provincia de Conchucos, quien acudió a testigos españoles, hacendados y mineros de Siguas. Los testigos confirmaron que Hernández Príncipe daba mal ejemplo "con vicio y mujeres", que mantenía relaciones con una india a la que llamaba "la india del Padre", que tenía residiendo en su casa a familiares que daban trabajo a los indios y, sobre todo, que tenía un obraje en la doctrina en el que ocupaba "mucha cantidad de indios chicos y grandes". Hacía solo dos meses y medio, como producto de este obraje, Hernández Príncipe había mandado a Lima una recua cargada de ropa por medio del sobrino de uno de los declarantes, un tal Bernardino Montoya.

Ante la averiguación del visitador, el arzobispo ordenó al cura comparecer en Lima y envió en "interin" a la doctrina a Francisco Rodríguez, colegial del Seminario de la ciudad. Esto debió ocurrir a finales de 1610 o a comienzos del año siguiente. A partir de este momento no se sabe qué dispuso Lobo Guerrero, ni tampoco consta que el pleito tuviera conclusión. Lo que sí se sabe es que, hacia 1615, Hernández Príncipe era doctrinero en Santo Domingo de Ocros, en Cajatambo, y desde allí fue nombrado Juez Visitador de Idolatrías, comenzando su participación

30. Duviols (1971a: 157) no concreta la fuente ni la fecha exacta. El pleito está en AAL, Capítulos, 2 [Ver también Juan Carlos García, "Apuntes para una biografía del bachiller Rodrigo Hernández Príncipe, extirpador de idolatrías", en Gabriela Ramos y Henrique Urbano, eds., Catolicismo y extirpación de idolatrías: Siglos XVI-XVIII (Cuzco: CBC, 1993), pp. 241-257 (N. del E.)].

en la campaña que ya estaba en marcha.[31] Evidentemente, por tanto, Hernández Príncipe había continuado su carrera como doctrinero después del pleito tenido en Conchucos. Con relación al proceso hay que hacer notar que fueron españoles, no indios, los que se quejaron de la actividad económica del cura utilizando mano de obra de su comunidad y que es muy probable que la base de la disputa estribara en el acceso a su fuerza de trabajo.

Menos conocido que los ya citados como Juez Visitador de Idolatrías es Luis de Mora y Aguilar, uno de los primeros en las campañas del siglo XVII y del cual se conoce alguna de sus visitas iniciales.[32] De este doctrinero de Santiago de Carampoma, en Huarochirí, se conserva únicamente la referencia, breve, de un conflicto que tuvo hacia 1611 con el cacique del pueblo, pero que complementa el conjunto de casos que estamos observando.

En dicha fecha Mora y Aguilar fue acusado, por medio del Protector de Naturales, de dar malos tratos al cacique principal y gobernador de la localidad, don Martín Michuy, y a su mujer. La averiguación del caso se encargó al visitador eclesiástico Gil Guerrero de Luna quien, una vez concluidos los autos, demoró su entrega al Provisor del arzobispado, Feliciano de Vega, provocando la insistencia ante este del Protector de los Naturales sobre la agilización del pleito. Vega pidió entonces a Guerrero de Luna la entrega de las informaciones, pero, si estas llegaron a verse, desde luego no han llegado hasta nosotros, impidiendo conocer qué problema latía debajo de la agresión física de Mora y Aguilar al cacique (AAL, Capítulos, 2). De cualquier forma, se trata de un caso más que añadir a la serie de enfrentamientos entre curas y caciques aunque, como se advirtió, este modelo no se reproduce siempre.

Un nuevo Juez Visitador de Idolatrías nombrado hacia mediados de la década de 1610 que se vio afectado por un pleito con anterioridad fue Alonso Osorio, acusado de tener actividades económicas en su doctrina de Los Reyes de Chinchaycocha (hoy Junín), corregimiento de

31. Arriaga (1621: 54) dice que antes de tener el título de Visitador –aunque seguramente con posterioridad al pleito que aquí se presenta–, había obtenido licencia del arzobispo para ausentarse de su doctrina de Santo Domingo de Ocros y actuar contra las idolatrías.

32. Arriaga (1621: 9) menciona a un visitador llamado Luis de Aguilar. P. Duviols (1966b) ha publicado la visita de idolatrías de Concepción de Chupas (corregimiento de Jauja), realizada por Mora y Aguilar.

Tarma (cfr. Arriaga 1621: 9, 23, 30, 36,102 y 113). Aunque al expediente le faltan algunos folios del comienzo, se puede deducir de su desarrollo que las quejas iniciales fueron presentadas por un tal Bachiller Manuel Gerónimo del Castillo y Montalvo, clérigo que vivía en la doctrina, y se referían a numerosas relaciones de Osorio con indias de la doctrina, así como a su intervención en un activo comercio de diferentes artículos con los indios (AAL, Capítulos, 2). En cuanto a las relaciones con las indias, los interrogatorios practicados desvelaron que el Br. del Castillo había intentado sobornar a una india para que declarara contra Osorio y así poder organizar las acusaciones en este tema. Es interesante notar que, al no acceder la india en cuestión, fue objeto de malos tratos físicos por parte de una negra propiedad de dicho Del Castillo.

Pero junto a estos falsos testimonios en el terreno sexual, sobre el asunto de las relaciones económicas se deduce del proceso que A. Osorio estaba involucrado en un tráfico de vino que, procedente de Lima, terminaba vendiéndose en una pulpería de la plaza del pueblo que regentaba una india y, también, en su propia casa, donde otra india vieja, que vivía con el cura y le hacía la comida, era la encargada de venderlo al por menor. Aunque este comercio se mantenía al menos desde hacía tres años y no se puede saber quiénes estaban relacionados con él en ese tiempo, en el momento del pleito el vino pertenecía al corregidor de la provincia, don Juan Marmolejo, y se comercializaba por medio de un mercader llamado Pedro Bustillos y en la recua propiedad de un tal Cristóbal de Orellana. En Los Reyes los mayoristas del vino eran Alonso Osorio y los caciques y eran estos últimos quienes lo hacían llegar a la pulpería de la plaza.

Alonso Pomavilca, indio fiscal de la localidad, que fue interrogado en varias ocasiones y que declaró sistemáticamente ignorar las actividades del cura, afirmaba no saber que Osorio fuera propietario del vino que se vendía en la pulpería, pero que sí sabía que la vieja que vivía con él compraba, vendía y bebía vino y también chicha. Pero no era solo vino lo que Orellana transportaba hasta el pueblo, sino también "baúles, petacas [...] y otras cosas", entre las que había tejidos y rosarios. Pomavilca, como antes, no sabía que el cura hubiera vendido paños "... para que las indias vayan a misa con la cabeza cubierta ...", ni rosarios, pero sí aceptaba que Juan Osorio, el Viejo, padre de A. Osorio, y Cristóbal Orellana, durante una ausencia del cura a Lima, le habían entregado doce paños de naval, de los que vendió cuatro a ocho reales, devolviéndoles los restantes, y

quince docenas de rosarios, de las que vendió seis, a cinco reales cada rosario.[33]

En otra ocasión en que A. Osorio fue a Lima en compañía de Pomavilca, dejó por fiscal del pueblo a Santiago Capchacuri, indio cantor ladino, y fue a este a quien J. Osorio y Orellana le dejaron 50 paños para que los vendiera, al parecer, al precio que los quisieren comprar. Capchacuri declaró que los había vendido y entregó dos veces 25 pesos, una vez a J. Osorio y Orellana juntos y otra solo a Orellana. El mismo testigo declaró igualmente que, en esta ocasión había sido Pomavilca, se supone que a su vuelta de Lima, quien había vendido los rosarios.

Por otro lado, un tal Miguel Caxaricapa, fiscal del pueblo de San Pedro de Cacas (Cajas) desde hacía más de catorce años, declaró que en una ocasión –no se sabe si sería la misma que la anterior– en que partieron A. Osorio y Orellana a Lima, el último volvió y le entregó al testigo 80 paños de lienzo "menos que Ruán de poco menos que a vara cada uno" y también cuatro manojos de rosarios, con 24 más o menos cada uno. Caxaricapa vendió los paños a ocho reales y los rosarios a cinco reales la unidad, entregando la plata a Orellana.

Al margen del vino, paños y rosarios, en los interrogatorios a las indias envueltas en las pretendidas fornicaciones de A. Osorio, María Cutin, que negó las acusaciones que se imputaban al cura, declaró, sin embargo, que en una ocasión este la había llamado, junto a otras indias, haciéndolas entrar en la cocina de su casa y, una vez allí, el fiscal del pueblo les había repartido "seda de colores" para que la "derramasen" (entregasen a todos los miembros de la comunidad), diciéndoles que era para Cristóbal de Orellana, huésped del Br. Osorio.

Según las precauciones, adoptadas de cara al proceso, cuya información corrió a cargo del vicario de Vico y Pasco, Francisco Arroyo Naharro,[34] en el arzobispado se sospechaba que uno de los caciques del pueblo pudiera haber reunido a la comunidad, antes de comenzar los interrogatorios, advirtiéndola de no declarar en contra del cura. De ser cierta esta sospecha, es claro que existía complicidad entre los caciques, A.

33. No queda claro en las respuestas al fiscal las veces que actuó como intermediario en las ventas a los indios, pero, desde luego, parece que fue más de una.

34. El propio Arroyo Naharro estuvo incurso en un proceso judicial, entre 1619 y 1621, al exigir los beneficios de una capellanía; ver AAL, Capítulos, 4.

Osorio, los comerciantes y, eventualmente, el corregidor, completándose una red casi perfecta. Por encima de los matices expresados, parece claro que A. Osorio estaba implicado en el negocio comercial, pues además de las conexiones que se intuyen en las declaraciones de los testigos, Orellana, el dueño de la recua, no solo repartía la mercancía en la doctrina sino que guardaba su recua con los aparejos y las propias mercancías en la escuela donde Osorio enseñaba la doctrina a los muchachos indios, utilizándola como almacén.

Sin entrar en muchos otros detalles de interés en este grueso proceso, tras los interrogatorios, Osorio fue encarcelado en el arzobispado de Lima. Sin embargo, al final del pleito, el Provisor, F. de Vega, lo absolvió de los cargos de venta de vino en la pulpería y del resto de las acusaciones, a pesar de las dudas que podían despertar las respuestas de los testigos, y únicamente fue condenado por la venta de vino en su casa y por la guarda de la recua de Orellana en la escuela a 30 pesos de a nueve reales, siendo restituido a su doctrina en marzo de 1614.

Merece ser destacado el hecho de que no es, en esta ocasión, la comunidad ni los caciques quienes acusan al cura, sino otro clérigo, probablemente deseoso de ocupar como titular la doctrina. Es por este deseo por lo que termina descubriéndose todo el montaje comercial tan bien organizado que llevaba funcionando años, a pesar de lo cual Osorio volvió como titular a la misma doctrina de Los Reyes, en la que permaneció largo tiempo, mientras que era simultáneamente Juez Visitador de Idolatrías, a partir de 1615, aproximadamente.

De nuevo se detecta en este caso la importancia del pequeño grupo de personas que rodea a la figura del cura y que cumplía una función importante en su apoyo: el fiscal, un indio cantor, su padre, etc. Por su parte, Gerónimo del Castillo también tenía una negra que intervino en el intento de forzar a las indias para que acusaran al doctrinero.

Alonso Osorio sería, a partir de su actuación como extirpador de la religión indígena, persona relativamente conocida, entre otras cosas, por volverse a ver envuelto en problemas judiciales. Citaré aquí un caso y reservo otro para más adelante por motivo de orden en el trabajo. Continuando como cura en Los Reyes de Chinchaycocha, donde tenía como ayudantes a los padres Blas de Garagate y Saldaña, el primero de los cuales ya se mencionaba en el pleito de 1613, el fiscal eclesiástico

acusó a Osorio en junio de 1620 de haberse ausentado de su doctrina sin licencia y sin dejar sacerdote que administrara los sacramentos. Osorio se defendió alegando que sufría la "enfermedad de la piedra" desde hacía mes y medio, por lo que se había visto obligado a venir a Lima. Pese a ello fue condenado a 25 pesos y amonestación de pena mayor, ordenándosele el regreso inmediato a su doctrina. Osorio consintió en su condena y pidió prórroga de dos días para cumplir el regreso (AAL, Capítulos, 4).

Otro de los primeros Jueces Visitadores de Idolatrías nombrado también a mediados de la década de 1610 fue el Bachiller Juan Delgado, cura de San Sebastián de Huaraz, quien en 1612 tomó parte en un pleito aunque, excepcionalmente, en esta ocasión el doctrinero no era el acusado sino el acusador (cfr. Arriaga 1621: 9, 13 y 20).[35] De los únicos folios que se conservan del expediente del juicio se saca la conclusión de que Juan Delgado y Juan Bautista Veintin (?) instigaron a los indios de la doctrina a presentar capítulos contra don Pedro Espinosa y un tal Duarte, acusándoles de agraviarlos. No se puede colegir más de este documento, sino que en el proceso aparecía también un tal don Fernando, cacique, y que, posiblemente, uno de los acusados debía ser eclesiástico, lo que explicaría la presencia del documento en el arzobispado. A pesar de no ser el doctrinero el acusado en este caso, el ejemplo es ilustrador de la participación de los curas en conflictos de diversa índole, siempre con la base de la explotación de los indios.

Los casos expuestos hasta aquí cubren dos etapas que hay que distinguir para mayor claridad del análisis. Muestran, primeramente, como ya se ha insistido, la existencia de conflictos personalizados y en forma de procesos judiciales entre distintos sectores sociales, afectando a curas doctrineros, antes del comienzo y la expansión de la primera campaña extirpadora. En segundo lugar, que todos los visitadores de idolatrías más conocidos de dicha campaña se vieron envueltos en estos pleitos.[36]

Los procesos que siguen se refieren a curas que habían sido ya visitadores de idolatrías anteriormente, tratándose para algunos del segundo pleito que les afectaba. En esta serie se encuentra un nuevo

35. Ver también nota 25 supra. El documento del pleito se encuentra en AAL, Capítulos, 2.

36. De hecho han sido mencionados todos los que se conocen hasta 1615, excepto Diego Ramírez que era cura en Lima.

elemento originado en la dinámica puesta en marcha con la denuncia de Ávila en 1610: el arma que suponía la acusación de idólatra contra las comunidades. Esto dará lugar a nuevos conflictos, incluso entre los mismos curas, que si bien ya tenían antecedentes por otros motivos, ahora iban a tenerlos también por choques en el asunto de la extirpación.

Así, en 1615, se conoce la visita eclesiástica seguida por un visitador titular de idolatrías, Fernando de Avendaño, contra otro delegado, Plácido Antolínez, encargado de visitar su propia parroquia de Ocros. En el proceso habido se probó que Antolínez había sustraído ilegalmente diversos objetos de plata y oro de la comunidad y que había tomado tributos de manera arbitraria.[37]

Continuando en orden cronológico, en 1617 de nuevo Luis de Mora y Aguilar, a quien ya conocemos, se vio involucrado en otro pleito.[38] En esta fecha Mora y Aguilar era doctrinero de Pariamarca, en el repartimiento de Canta, y fue acusado por dos indios del pueblo de San Francisco de Llachac que acudieron a Lima a quejarse de él. Los cargos eran muy variados y se referían esencialmente al uso de mano de obra indígena sin remunerar, a apropiación indebida de productos, a intervención comercial y a faltas de asistencia religiosa. Tras una prolongada estancia en Lima de los dos indios en espera de que se encargase la averiguación del caso a persona competente, el Provisor comisionó al P. Cristóbal de Castilla, cura de la doctrina de Quibi, en Canta, vecina de la de Mora, para que iniciara la información de los hechos. Para facilitar la libre expresión de los indios en los interrogatorios se decretó la salida del doctrinero acusado de su distrito y, tras esto, nada más se sabe del caso. La resolución, sin embargo, debió ser favorable al cura, porque dos años más tarde continuaba de titular en la misma doctrina de Pariamarca (AAL, Capítulos, 3).

En 1619 es otra vez Alonso Osorio el que se vio envuelto en un problema judicial. En efecto, después de una visita de extirpación realizada en dicho año, los indios del pueblo de Ambar, en Cajatambo, lo acusaron de haber obtenido falsas declaraciones de ellos torturándolos y de haber hecho vender tierras que les pertenecían. Los indios las reclamaban, a pesar de que un hechicero citado por la defensa afirmaba que se trataba

37. Exhibiciones en el pueblo de Ocros (AAL, Visitas, 27, 1615); tomado de Duviols (1971a: 329).

38. Ver nota 32.

de tierras de huacas.[39] Desgraciadamente, la fuente de información de este caso no aporta nada más sobre el mismo.

Otro Visitador de Idolatrías en la primera campaña fue Francisco Estrada Beltrán, cura de Mangas, en Cajatambo (cfr. Arriaga 1621: 63). Pues bien, Estrada fue acusado de causar agravios a los indios "so color de visitar las idolatrías", por el pueblo de San Luis de Matará (AAL, Capítulos, 4). Recibida la acusación, al parecer el Provisor arzobispal ordenó que se iniciase la información del caso en la misma ciudad de Lima, por lo que el Protector de Naturales se dirigió al arzobispado solicitando que, dado que no había testigos de los hechos en Lima y que estos habían tenido lugar en Matará, donde sí había "copia de ellos", nombrase el Provisor para su averiguación al cura de Lampas (Chiquián) o a otro de la provincia, sugiriendo el más cercano para comodidad de los indios. A partir de esta petición el pleito sufrió una tramitación lentísima y su final, si es que se produjo, no se encuentra en el expediente, tal como nos ha llegado. Dicha lentitud fue debida a sucesivas recusaciones, por ambas partes, de las personas a las que se iba comisionando el caso, así como de un apoderado del fiscal. Sin entrar en mucho detalle, merece darse al menos la relación de los implicados en estas recusaciones para tener una idea del nivel de conflicto de intereses que existía entre los doctrineros del arzobispado.

Los primeros encargados por F. de Vega, el Provisor, *"in solidum"* para la averiguación del caso fueron Rodrigo Hernández Príncipe, cura de Ocros, y Francisco de Ávila, a quienes recusó Estrada, el cura acusado por los indios, por ser personas íntimas de Juan Velázquez y de su patria y, como consecuencia, enemigos capitales de él. Por su parte, Juan Velázquez, encomendero de los indios en cuestión, era apoderado del fiscal eclesiástico y defensor de los dichos indios [sic]; contra él se había presentado una petición para que se ausentase del pueblo de Lampas (Chiquián), por Alonso Pérez de Vivero, presumiblemente defensor de Estrada.[40] Más adelante, en 1621, el fiscal recusó a un nuevo encargado del caso por el Provisor, el Ldo. Juan Sánchez Almaraz, por ser amigo íntimo

39. Tomado de Duviols (1971a: 324), quien da como toda referencia "AAL".

40. Alonso Pérez de Vivero, como doctrinero de San Pedro de Mama (Huarochirí), estuvo envuelto en pleitos con sus indios en 1605 y 1607 (AAL, Capítulos, 1).

de Estrada.[41] Este, a lo largo de todo el pleito, no dejaba de afirmar que la causa había sido promovida por Velázquez y en este estado de marasmo se detuvo, quizás definitivamente, el asunto.

En el mismo año de 1621, el maestro Julián de los Ríos, un nuevo visitador de la primera campaña que aquí se comenta (cfr. Arriaga 1621: 101), siendo cura de Moyobamba, en Checras (corregimiento de Chancay), fue acusado por la comunidad del pueblo de Los Reyes de Chinchaycocha, donde había sido doctrinero Alonso Osorio, por considerar que De los Ríos los había infamado al acusarles de idólatras. Los indios sostenían que, desde que fueron visitados en noviembre de 1612 por el Dr. Diego Ramírez, y absueltos, después de convencerse de sus errores, no habían vuelto a practicar las idolatrías (AAL, Capítulos, 4). La querella fue presentada por don Carlos Guamanatoc, cacique principal de Piscapachaca de dicho pueblo, y otros indios principales. En ella afirmaban que Julián de los Ríos se había informado que no había errores de idolatría entre ellos y que, los que declaró al acusarlos, los inventó quizás para justificar los meses que permaneció en el pueblo gastando las haciendas de los indios. Como en otros muchos casos, de este pleito tampoco se conoce el final.

El último proceso se refiere a Plácido Antolínez, del que ya se ha hablado anteriormente (cfr. Arriaga 1621: 9).[42] En 1623, siendo cura en Los Reyes de Chinchaycocha (corregimiento de Tarma), fue acusado por don Lorenzo Puypachagua, alcalde ordinario de San Cristóbal de Palcamayo, de haberle azotado hasta hacerle sangrar, en la sacristía de la iglesia de San Pedro de Cacas (Cajas). El motivo del castigo era que Puypachagua había declarado contra Antolínez en otro pleito que los indios le habían puesto con anterioridad y tras el cual, obviamente, el cura había permanecido en la doctrina.

En el desarrollo de la información sobre este nuevo caso, Antolínez, que fue preventivamente encarcelado, negó los hechos que se le imputaban e intentó desprestigiar al indio negándole el "don" y llamándole "Lorencillo". Este, por su parte, probó con testigos su cargo en la comunidad y declaró sobre los excesos cometidos por el cura en la

41. Juan Sánchez de Almaraz, como cura de Huacaybamba (Huamalíes), estuvo involucrado en otro proceso judicial en 1629 (AAL, Capítulos, 6).

42. Ver también supra nota 37. El pleito se encuentra en AAL, Capítulos, 4.

doctrina y, en particular, sobre la muerte de don Lucas Condor Atoc, por mano del cura "a coces", como consecuencia de las cuales estuvo tres días moribundo. Acerca de este caso, según Puypachagua, nadie se atrevía a declarar en la doctrina. Pero, a pesar de la gravedad de los hechos, las partes llegaron a un acuerdo ante el comisionado por el Provisor para el caso, el vicario de Vico y Pasco, Francisco Arroyo Naharro, por el que Puypachagua desistía de seguir el pleito, perdonando cualquier injuria "por servicio de Dios Nuestro Señor y porque [Antolínez] le ha dado y pagado 50 pesos de a ocho, los 12 en reales y los demás que Juan López Mestanssa [?] le ha quedado en pagar por el susodicho, de que le ha dado una cédula".[43]

IV. Conclusión

Los casos examinados muestran que, prácticamente, todos los visitadores de idolatrías que menciona Arriaga en su obra *La extirpación de la idolatría* (1621), salvo Diego Ramírez, los jesuitas que los acompañaban, que no eran visitadores propiamente dichos, y otros dos curas,[44] estuvieron envueltos en procesos judiciales de diverso tipo, con el denominador común del "agravio" a los indios, expresión de contenido económico que encierra la utilización de su fuerza de trabajo y la apropiación de sus recursos.

Para defender la tesis de este trabajo habría sido de interés estudiar el conjunto de pleitos que se conocen con anterioridad a 1610, de los que los de Ávila, Avendaño y Hernández Príncipe forman parte, pero he preferido utilizar solo estos últimos, de entre los precedentes, y poner énfasis en los que afectaban al grupo de visitadores de idolatrías en la década de 1610. De cualquier forma, la idea de que estos procesos judiciales, conocidos desde comienzos del XVII, estimularon la actuación de los curas en la extirpación de la religión indígena parece fundamentada.

En los pleitos no era siempre el doctrinero el acusado, aunque siempre tenía que ver con la base económica de las disputas, pero, de hecho, lo fueron todos los que se han examinado menos uno. Tampoco el conflicto tenía que plantearse directamente con los indios. En una ocasión son

43..Ver AAL, Capítulos, 2.

44. Estos otros dos son Pedro Ortega y Miguel Rubio; cfr. Arriaga 1621: 63 y 109. Alonso García Cuadrado y Bartolomé de Dueñas, a los que cita en p. 53, pertenecían al obispado de La Paz.

hacendados y mineros españoles, hay que suponer que afectados por el uso que hacía el cura de la mano de obra indígena, quienes revelan sus actividades. Otra vez es otro cura, probablemente ansioso de ocupar la plaza de titular de la doctrina, el que da lugar al proceso. Otras veces, los pleitos se originan en choques entre los propios visitadores. En cualquier caso, el doctrinero aparece intentando ampliar su cuota de participación en el reparto del excedente económico indígena.

En otro sentido, de la variedad de posibilidades que produce la pugna de intereses confluyentes se derivan, a veces, situaciones confusas provocadas por la manipulación de los casos, consistentes esencialmente en la utilización de los indios en beneficio de cualquiera de los litigantes. Por un lado, se puede convencerlos para presentar capítulos contra el cura: capítulos falsos, exagerados o, incluso, ciertos pero buscando aumentar el número de acusadores o testigos. De todas formas, siempre parece existir, detrás de estas inducciones, un fondo de verdad en las acusaciones que se confirma de hecho en los casos más claros de manipulación, como parecen ser los de Ávila en 1607-9 y Osorio en 1613. Por otra parte, sin embargo, las manipulaciones pueden producirse en beneficio del cura, como es el encubrimiento de sus actividades por la propia comunidad influida por sus caciques.

Todo ello sin detenerse en el aspecto judicial, en general, de los pleitos que merecería un análisis en sí mismo. Del conjunto de los casos parece desprenderse una actitud de las autoridades arzobispales, particularmente del Provisor Feliciano de Vega,[45] pero también del mismo arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero, tendente a paliar y a pasar por alto las acusaciones contra los doctrineros, tanto en el plano de los trámites de los procesos como en el de las sentencias: nombrando a comisionados vinculados a alguna de las partes, alargando o deteniendo indefinidamente los procesos, permitiendo composiciones entre los litigantes, ignorando acusaciones probadas, imponiendo condenas mínimas cuando estas tenían lugar, manteniendo a los curas en las mismas doctrinas donde habían tenido los conflictos o, sencillamente, trasladándolos a otras nuevas. Todo ello agravaba la ya de por sí desigual relación entre curas e indios.

45. Ver Carlos Gálvez Peña, "Obispo, financista y político: el doctor don Feliciano de Vega y Padilla (1580-1641)", *Histórica* (Lima), XXXVI, 1 (julio 2012), pp. 97-133 (N. del E.).

En parte esto no es extraño, así como tampoco que Lobo Guerrero eligiera como primeros Jueces de Idolatrías a curas que habían estado implicados en pleitos por perjuicios a intereses indígenas y que no habían salido airosos de ellos. No es extraño si se recuerda que, siendo arzobispo de Santa Fe, ya se había destacado como defensor de doctrineros que tenían problemas con sus comunidades, aunque en aquel caso se dirimiera también el principio de la jurisdicción eclesiástica. De aquel tiempo databa también el comienzo de su intervención en contra de las órdenes religiosas (Egaña 1966: 506). Ya en Lima, mientras que en el Tribunal Eclesiástico se conocían los pleitos contra los clérigos doctrineros de la archidiócesis a los que se trataba benévolamente, Lobo Guerrero elaboraba dos informes, en 1612 y 1614, en contra de los religiosos doctrineros, en los que los testigos que se buscaron acusaban a los frailes de mantener actividades económicas en sus doctrinas y recomendaban su sustitución por clérigos "hijos de la tierra" a los que se consideraba mucho más virtuosos. Por el contrario, en la correspondencia del arzobispo con la Corona solo se encuentra alguna breve referencia a los numerosos problemas de los doctrineros clérigos que conoció su Tribunal a todo lo largo de su mandato.[46] Para entender esta actitud quizás es conveniente no olvidar la disputa que por estos años se comenzaba a agravar por causa de los diezmos, que enfrentaba a los sectores regular y secular de la Iglesia (ver Castañeda y Marchena 1978: 125-158).

Una vez iniciada la campaña de 1610, las posibilidades económicas de los doctrineros, en general, no hicieron más que aumentar. Por un lado, los que fueron nombrados visitadores de idolatrías mantuvieron sus puestos como titulares de doctrinas o, incluso, ascendieron en los primeros momentos. Ávila, por ejemplo, fue ascendido antes de ser nombrado Juez Visitador. Pero, además, aprovechaban las posibilidades

46. Ver las Informaciones promovidas por Lobo Guerrero citadas en nota 16 supra. Sobre el uso de esta documentación para el estudio del tratamiento del tema de las doctrinas por Lobo Guerrero, ver Castañeda (1976: 66 y ss.) y Acosta (1982a) [Ver el capítulo 6 en la sección III del presente libro (N. del E.)]. Contraponer dichas informaciones y sus otros muchos ataques a los religiosos con la breve referencia a los problemas de los clérigos doctrineros en la carta del arzobispo a S.M., de 20 de Abril de 1611 (en Lissón Chávez ed. 1943-1947, vol. IV, no. 22: 626).

Es interesante tener en cuenta la referencia que da Duviols (1971a: 329), acerca de la existencia de una "Información Secreta" llevada a cabo tras la muerte de Bartolomé Lobo Guerrero en 1622, por la Sede Vacante de Lima, sobre los más conocidos visitadores de la idolatría, de la que, desgraciadamente, no se conocen los resultados, si es que se concluyó.

que les brindaban las mismas visitas para apropiarse directamente de bienes de los indios, como en el caso de Antolínez que se ha examinado; para organizar repartos masivos de rosarios en los que algunos ya tenían experiencia; o para recoger limosnas en colectas extraordinarias, aprovechando quizás la mala conciencia de los indios después de sus confesiones de idolatrías, en las que, a veces, se obtenían en un solo pueblo y día hasta 340 pesos.[47]

Por su lado, el resto de los doctrineros no dejaba de recibir también un cierto beneficio, como se puede considerar el amplio movimiento de fundación de cofradías con advocaciones marianas que se llevó a cabo con ocasión de las visitas.[48] Aunque no se puede pecar de simplista estableciendo una relación directa de causa efecto entre cofradía y aumento de la cantidad de excedente apropiado por el doctrinero, porque el funcionamiento de la cofradía era bastante complejo, existen ejemplos que prueban que dicha relación se daba.

En términos generales, los doctrineros conseguían una salida ventajosa, tanto en el terreno de los beneficios materiales directos como en el del prestigio y ascenso social. Aparte de la experiencia de Ávila y Avendaño, el Rey enseguida recomendó gratificar a los curas que se destacasen en la extirpación de las prácticas religiosas indígenas, considerándolos prioritariamente a la hora de proceder a ascensos en la organización eclesiástica.[49]

Dado el estado por el que pasaban los doctrineros a comienzos del siglo XVII, la iniciativa de Ávila de denunciar aparatosamente las idolatrías de sus indios significaba una especie de salida hacia adelante en su embarazosa situación. Con ella se puso en marcha una reacción en la que cabe ver una maniobra de distracción con la que conseguían hacer recaer muchas de las tensiones existentes entre diferentes sectores de la sociedad colonial, en medio de las cuales se encontraban los propios curas, sobre el origen de todas ellas: la población indígena. Y

47. R. Hernández Príncipe enviaba dinero, seguramente de los indios, desde los pueblos que visitaba a Arriaga, quien le compraba y remitía rosarios que aquel repartía entre los indios; ver Arriaga 1621: 54. Acerca de colectas de limosnas, ver Arriaga 1621: 61 y 67.

48. Sobre fundación de cofradías, ver Arriaga 1621: 55, 56, 60, 62 y 67.

49. S. M. al virrey Príncipe de Esquilache, Madrid, 28 de Marzo de 1620, en Biblioteca Nacional de España (Madrid), MS. 19282, fol. 155.

ello valiéndose de un recurso sobre el que existían garantías sobradas de sensibilidad por parte de las autoridades coloniales: la pervivencia de la religión indígena.[50]

Los doctrineros, con Ávila a la cabeza, utilizaron inteligentemente resortes sociales muy eficaces en la presentación de la campaña, como la capacidad de asombro de la sociedad blanca limeña, una gran dosis de teatro y su gran conocimiento del tema, aparte de la inestimable colaboración que les brindaba el interés por la cuestión de Lobo Guerrero. La campaña que se inició en 1610 tuvo, por todas estas características, una naturaleza diferente a la del resto de movimientos antiidolátricos, que fueron promovidos mayormente por el celo evangelizador o de colonización en el plano religioso. Ahora se trataría de una reacción de una parte del sector doctrinero, que había sido durante mucho tiempo transigente, en mayor o menor grado, con las prácticas indígenas y que, por determinadas circunstancias, iba a dejar de serlo para utilizar con gran fuerza el tema de la religión indígena en su beneficio.

En un mundo donde los curas pugnaban por tener acceso a una parte cada vez mayor del excedente económico de la población india, que, por su parte, continuaba descendiendo numéricamente, era inevitable la aparición de choques primeramente con los indios mismos, pero también con corregidores, encomenderos y con otros curas, los cuales perseguían objetivos similares. De esta manera se entiende que el origen y la causa principal del movimiento contra las idolatrías de comienzos del siglo XVII estaba en el interior de las doctrinas y era el resultado de cambios habidos en las estructuras de la sociedad colonial.

Hay que hacer notar que la denuncia de Ávila tiene la particularidad de que es la primera vez que un movimiento contra la religión indígena nace dentro de la doctrina de indios y llega hasta la puesta en evidencia del hecho ante la autoridad episcopal. Hasta entonces, las iniciativas de extirpación habían partido de fuera del ámbito de la doctrina, pero

50. P. Duviols solo incluye un último capítulo en su obra (1971a) dedicado al aspecto económico de la extirpación que denomina "Circonstances économiques de l'extirpation", con un apartado titulado "Extirpation et corruption". En este comenta la corrupción de los doctrineros con cuatro casos de capítulos contra algunos de ellos, posteriores a 1620. En ningún caso relaciona este aspecto económico con la aparición de las denuncias de las idolatrías, salvo en la sospecha que levantó por la referencia del pleito de Ávila hecha por J. T. Polo (1906: 297-336).

Ávila fue el primer doctrinero que dio ese paso. Con ello entró en una gran contradicción. Como más tarde se escribiría, una de las razones fundamentales que la Iglesia encontraba para explicar la permanencia de las prácticas indígenas era la falta de suficiente evangelización, falta que era responsabilidad de los encargados de ella, es decir, de los doctrineros (Arriaga 1621: 38-9; Villagómez 1649: fol. 16). Al organizar la denuncia de la idolatría, Ávila quedaba en evidencia en ese sentido, mostrando implícitamente que no había sido un buen doctrinero, de acuerdo con los criterios imperantes en la propia Iglesia. No obstante ello, a Ávila y a todos los demás se les reconocería la capacidad de extirpar la idolatría por métodos más expeditivos que el de la enseñanza de la doctrina católica, en sus propias doctrinas y en las de los demás curas.

Desde el punto de vista de la organización eclesiástica, en el lado extirpador hay que matizar y distinguir varios componentes que posiblemente respondieran a diferentes móviles:

1) Los doctrineros, de quienes ya se ha comentado las circunstancias que los rodeaban.

2) Los jesuitas, a los que avisó Ávila en 1609 y que, ayudados por la confianza que les prestaba Lobo Guerrero, pasaron a ser asistentes imprescindibles para los visitadores (Vargas Ugarte 1953-1960, vol. II: 309 y ss.). Hacía tiempo que se habían preocupado por el tema y, precisamente, en el mismo Huarochirí, aunque después parece que perdieron interés o creyeron que habían acabado con las prácticas religiosas de los indios.[51] Es curioso observar que en la explicación que da Arriaga, jesuita él mismo, al asombro de parte de la sociedad colonizadora ante la denuncia de la existencia de las idolatrías, no hace mención a la antigua presencia jesuita en Huarochirí y a su atención al tema, sino sólo a la de Toribio de Mogrovejo (1581-1606). Arriaga se hace eco de la pregunta de un sector de la sociedad en el sentido de cómo era posible que perduraran las prácticas indias si Mogrovejo, con toda su capacidad y saber, había visitado personalmente no hacía tanto su arzobispado. La respuesta de Arriaga era que quizás Mogrovejo estuviera logrando más favores desde el cielo que lo que él pudo conseguir con su presencia en la tierra.

51. Ver Egaña ed. 1954, vol. I, doc. 85: 420-5, tomado de P. Duviols 1971a: 111; y Egaña ed. 1954, vol. II, doc. 26: 230-2, tomado de Ávila 1966: 240-2.

3) Bartolomé Lobo Guerrero (1609-1622). Aparte de sus condiciones personales, algunas ya comentadas, es necesario insistir en el marco de la disputa entre el clero regular y el secular por motivos muy concretos que se relacionan con la evolución de las estructuras económicas del virreinato.

Desde otro punto de vista completamente diferente, aunque también con interés en cuanto a las relaciones sociales, no se puede dejar de mencionar que, en el ejercicio de la tarea de los doctrineros, cobra especial importancia el grupo de personas que se constituye a su alrededor, sirviéndoles de apoyo. Grupo compuesto por elementos indígenas y no indígenas que, en muchas ocasiones, contribuirán con el cura a erosionar el poder del cacique en la comunidad. Al acudir directamente a esta, recabando de ella distintos tipos de servicios, el cura y este grupo que lo rodea están transformando esencialmente el papel del cacique frente a los indios, basado en las relaciones de parentesco.[52]

Ni que decir tiene que, a pesar de los términos en que está concebido este trabajo, no pretendo reducir la explicación de las campañas de idolatrías del siglo XVII a motivos exclusivamente económicos. La complejidad de las relaciones sociales y de las estructuras mentales, tanto del mundo colonizado como del colonizador, completan, junto a los problemas económicos, un cuadro suficientemente complicado como para reducir un fenómeno como las campañas extirpadoras de la idolatría a una sola explicación. Pero considero que el planteamiento expuesto es esencial para entender correctamente la historia de este movimiento a comienzos del XVII. Si se puede prescindir de algunos aspectos del mismo y entender su esencia, al menos parcialmente, creo que no se puede prescindir de la perspectiva de la dominación colonial, que determina conflictos como los mostrados, y en la que juega un papel fundamental la apropiación del excedente económico indígena.

Nada se ha dicho aquí, por lo demás, acerca de las consecuencias de las campañas de idolatrías, en sí mismas, sobre la organización social indígena, aspecto muy importante que merece un tratamiento específico.[53] En cuanto al desarrollo posterior de la extirpación, ya avanzado el siglo XVII, quizás pueda ser sometido a explicaciones diferentes a las ofrecidas

52. Cfr. el análisis de Spalding (1974: 61-87).

53. Sobre este tema ver el sugerente párrafo de Spalding (1974: 121-2).

aquí. Es un terreno abierto a la investigación. En principio, algunas de las ideas que circulaban en la época del arzobispo Villagómez (1641-1671), que expresaban que los curas transigían con las idolatrías y no las denunciaban por temor a verse capitulados por los indios (Duviols 1971a: 322), no parecen sostenerse si se observan a la luz de los hechos que hemos estudiado.

LA EXTIRPACIÓN DE LAS IDOLATRÍAS EN EL PERÚ: ORIGEN Y DESARROLLO DE LAS CAMPAÑAS. A PROPÓSITO DE *CULTURA ANDINA Y REPRESIÓN*, DE PIERRE DUVIOLS*

¿De nuevo la "extirpación de las idolatrías"? Una vez más y seguramente no será la última. En esta ocasión, de la mano de Pierre Duviols, antiguo y buen conocedor del tema, y bajo el título de *Cultura andina y represión: Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías, Cajatambo, siglo XVII* (Cusco, 1986), se incorpora al acervo de nuestros conocimientos sobre la materia una selección de documentos, básicamente de visitas, de los años 1617 a 1663, junto con otros textos diversos y relevantes, todo ello acompañado de un prefacio titulado "De la Inquisición a la extirpación".

Los documentos de las visitas de idolatrías,[1] que, según se cuenta en el "mundillo" de los historiadores andinos, han sufrido varias e inconclusas peripecias en forma de transcripción e incluso se dice que en forma de originales, aparecen por fin, al menos en parte, mostrando lo importante de su contenido. Anteriormente, desde hace algunos años, se rumoreaba la aparición de una ambiciosa transcripción de documentos de idolatrías por otros editores, que nunca llegó a ver la luz. Por eso, después de haberse hecho esperar tanto, hay que agradecer esta edición tanto a P. Duviols como al Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de

---

Publicado originalmente en *Revista Andina* 9 (Cuzco), 5, 1 (julio 1987), pp. 171-195.

1. Ver el catálogo de los documentos del Archivo Arzobispal de Lima preparado por su directora, la Lic. Laura Gutiérrez Arbulú, "Índice de la sección Hechicerías e Idolatrías del Archivo Arzobispal de Lima ", en Gabriela Ramos y Henrique Urbano, eds., *Catolicismo y extirpación de idolatrías: Siglos XVI-XVIII* (Cuzco: CBC, 1993), pp. 105-136 (N. del E.).

Las Casas". No cabe duda de que esta publicación viene a añadir algo sustancial al conocimiento del problema y ayudará a los investigadores a profundizar en su estudio.

Quizás relacionado con estos avatares esté el hecho –primer comentario que hacer al volumen– de que P. Duviols no haya citado la referencia de ninguno de los documentos procedentes del Archivo Arzobispal de Lima para poderlos localizar en él. Por complicada que haya sido la historia de la copia y la transcripción de los documentos, debería haberse hecho el fácil esfuerzo de localizar las referencias actuales de los seleccionados para incluirlas en la publicación.[2]

La edición de P. Duviols pone su mayor énfasis en la serie de visitas y procesos del conocido visitador Bernardo de Noboa, por la zona de Cajatambo entre 1656 y 1663; es decir, en una etapa avanzada de las campañas de extirpación, bajo el arzobispado de Pedro de Villagómez. Alterando el orden cronológico de la presentación, como queriendo indicar que tienen una importancia menor en el volumen, aparecen después, en la Parte II, la Relación de las Idolatrías de H. de Avendaño (1617), la misión jesuita a Cajatambo (1619) y las Relaciones de Idolatrías de H. Príncipe (1621-2). Por último en Apéndices se añaden textos editados en diversas fechas a lo largo del siglo XVII, como un extracto de las Constituciones Sinodales de Lobo Guerrero (1613), algunos textos de Arriaga e, incluso, la descripción de la provincia de Cajatambo de Cosme Bueno (1764), más la transcripción y traducción de oraciones en quechua. El volumen se completa con unos Índices muy elaborados que hacen fácil y aprovechable su manejo.

La serie, pese a ser algo heterogénea, no deja de ser importante. Además de poner al alcance de los investigadores una muestra de documentos originales, reedita otros de difícil acceso, como son las visitas de Hernández Príncipe publicadas en la revista *Inca* a comienzos de 1920. Es difícil resumir en breves líneas el interés del abundante contenido de un conjunto tan voluminoso de documentos que, además, escapa a las posibilidades de comentario y análisis de un solo especialista. En

2. Estos problemas han sido plenamente resueltos en una nueva edición; ver Pierre Duviols, ed., *Procesos y visitas de idolatrías: Cajatambo, siglo XVII, con documentos anexos.* Revisión paleográfica de Laura Gutiérrez Arbulú y Luis Andrade Ciudad; textos quechuas traducidos, editados y anotados por César Itier (Lima: PUCP, IFEA, 2003) (N. del E.).

términos globales, se puede señalar que el conjunto permite observar una gran variedad de datos e información general sobre los cultos indígenas, con la particularidad de que se trata de un mismo lugar visitado con una diferencia de más de 30 años. Igualmente, merece destacarse la información referente a los procedimientos y los desarrollos de las visitas y las relaciones de los visitadores con los indios, así como las que se reflejan del interior mismo de la comunidad indígena. Todo ello provoca el planteamiento de diversas cuestiones que, a no dudar, serán objeto de futuros trabajos por parte de los estudiosos interesados en la materia.

Ahora bien, sin pretender adelantar lo que puede ser tema de amplias investigaciones, y desde la base de nuestros conocimientos actuales sobre la idolatría indígena, ¿cuál es la aportación no ya solo de los documentos publicados, sino también de la introducción de P. Duviols? ¿Qué sabíamos sobre la extirpación y qué viene a añadir a ello el volumen que se comenta? ¿Qué direcciones podrían sugerirse para seguir trabajando sobre este capítulo –no es más que un capítulo– de la historia de la colonización ideológica occidental de los Andes?

* * * * *

El prefacio de P. Duviols aborda básicamente dos terrenos del problema de las idolatrías: de un lado, el del mundo europeo, dentro del cual toca, algo desigualmente, algunos aspectos de la Iglesia colonial en relación con el surgimiento del problema y, de otro, el de las comunidades indígenas, en las que compara el fenómeno de la oposición 'Benandanti'/brujos de la historia europea con el de los sectores 'Huari'/'Llacuaz' de las comunidades andinas. Por último, en los epígrafes "Libros y mentalidades" y "La hija bastarda de la Inquisición", Duviols localiza la extirpación de las idolatrías dentro de la concepción de la ortodoxia católica de la época, para terminar calificándola como la verdadera Inquisición para los indígenas con el mismo carácter represivo que esta tuvo para los españoles.[3] Ahora bien, en relación con las preguntas planteadas más arriba y visto el enfoque de la introducción a los documentos hay un punto que

3. Para una comparación entre las prácticas inquisitoriales y las de la visita antiidolátrica, ver Iris Gareis, "Extirpación de Idolatrías e Inquisición en el virreinato del Perú", *Boletín del Instituto Riva-Agüero* (Lima), 16 (1989), pp. 55-74 (N. del E.).

parece fundamental para comenzar y que, en mi opinión, se encuentra tratado de modo no del todo adecuado en el prefacio.

Mientras que Duviols se adentra en lo especulativo al comparar fenómenos de la brujería europea con la historia de la extirpación andina –terreno frecuentado hoy día por distintos investigadores–,[4] deja, por el contrario, sin intentar explicar siquiera la cuestión primaria del porqué del inicio de las campañas, a pesar de que situarse en el comienzo de la historia del fenómeno que se está estudiando parece algo crucial y necesario para comprender la naturaleza del problema y su significado. Ciertamente, en los puntos de su prefacio "Trento, el Patronato y la cuestión de los diezmos", "El arzobispo contra los regulares", "La resistencia de los regulares" y "La visita de las idolatrías como medio de control de las doctrinas", Duviols incorpora algo de lo escrito estos últimos años sobre el asunto en el sentido de tratar de situar la cuestión de las idolatrías indígenas en un contexto más amplio en la colonia, en el que se entretejían intereses, a veces contrapuestos, dentro de la misma Iglesia.[5] Con ello enriquece, sin duda la visión tradicional que se tenía de las campañas, aunque, como se explicará, ni siquiera desde esta perspectiva llega a aclarar completamente el problema. Pero más importante que esto parece el hecho de que, en la aproximación al comienzo de la historia de la extirpación, Duviols continúe poniendo énfasis fundamentalmente en fenómenos periféricos a las relaciones económicas y sociales que se daban en el interior de las doctrinas, que fue donde tuvo lugar el inicio del conflicto, en lugar de abordar directamente el problema de su origen, lo que probablemente lo conduciría en otra dirección diferente a la que sigue.

Resulta interesante comprobar cómo en una introducción escrita quince años más tarde que su importante libro *La lutte ...* , P. Duviols ha abandonado sus tesis de la relación de las campañas andinas con la expulsión de los moriscos de la Península o con la presencia de los holandeses en el Pacífico Sur (Duviols 1971).[6] Tales circunstancias las ha

4. En una línea de investigación parecida, véase María Emma Mannarelli (1985).

5. Véase, por ejemplo, Bernard Lavallé (1982) o Antonio Acosta (1982c) [Ver el capítulo 5 en la sección III del presente libro (N. del E.)].

6. Ver la refutación que hice de ellas en Acosta (1982b) [Ver el capítulo 7 en la sección IV del presente libro (N. del E.)].

sustituido por otras más en relación con el mundo interior de la Iglesia colonial. Sin embargo, Duviols aún sigue desviando la atención, a mi entender, del núcleo fundamental del asunto y es que el surgimiento de la persecución institucionalizada de la religión indígena a comienzos del siglo XVII tiene un origen esencialmente colonial, vale decir, que se encuentra en el interior de las relaciones directas entre el sector dominante de la colonia, representado en este terreno por los curas de indios, y el dominado, afectado en principio en su conjunto y representado por la comunidad. Acto seguido podemos cargar con cuantos matices se quiera este planteamiento, se puede enriquecer su comprensión en múltiples direcciones hasta llegar a relacionarlo, si se quiere, en sus manifestaciones "esenciales" con procesos que tenían lugar en un mundo tan distinto y tan distante del colonial como era el europeo. Pero a mi entender resulta claro que el comienzo de la historia de las campañas hay que determinarlo desde su origen colonial y, si no es así, se corre el riesgo de no comprender correctamente el problema. De no hacerse de ese modo, ¿qué es lo que se tiene?

Duviols comienza su aproximación al contexto del problema desde la óptica del "conflicto" entre obispos y regulares en el momento inmediatamente postridentino de la Iglesia colonial. La expansión de la propiedad rural de las órdenes religiosas a partir de la década de 1560 aproximadamente, el crecimiento del número de clérigos en la sociedad colonial y el control de la mayoría de las doctrinas por los religiosos condujeron, en efecto, inevitablemente a roces entre los obispos y las órdenes en toda la colonia, con dos puntos centrales de conflicto: la disputa por el pago del diezmo de las propiedades de las órdenes, que estaban exentas del mismo y que atenuaban el crecimiento de la cuota del diezmo correspondiente a los obispados; y el control del poderoso recurso social y económico que eran las doctrinas de indios, que los religiosos se negaban a abandonar y someter a la completa visita de los obispos.

Pero, con ser esto así y constituyendo parte del contexto necesario para entender alguna de las dimensiones de la denuncia de las idolatrías y de las campañas para su extirpación, solo con ello no podríamos entender el por qué de su comienzo. Porque ni el "descubrimiento" de la idolatría indígena ni su denuncia fueron realizados por ningún obispo, ni por frailes de órdenes religiosas. Entonces, ¿dónde hay que fijarse para comprender la aparición del problema? A nuestro entender, como ya

sugerimos en 1982, el enfoque debe dirigirse al mundo de las doctrinas, donde estaban sucediendo desde hacía tiempo cambios que alteraban las relaciones existentes en su interior (cfr. Acosta 1982b [capítulo 7 del presente libro]).

Hacia la segunda mitad del siglo XVI, con el final de las Guerras Civiles (1537-1554), con la labor de ordenación y racionalización de la explotación colonial llevada a cabo por Toledo (1569-1581) y con el crecimiento económico general, aumentaron también las expectativas para cada uno de los sectores de la sociedad blanca en la colonia. Uno de ellos, que crecía en número, era naturalmente el de los eclesiásticos: miembros de órdenes religiosas por una parte, que ya eran abundantes, y clérigos por otra, tanto peninsulares como cada vez más criollos. Todos ellos esperaban ser mantenidos por la sociedad a cambio del desempeño de su labor ideológica, y si los primeros se encontraban mejor protegidos al amparo institucional de sus órdenes con su casi siempre fuerte infraestructura económica, los clérigos debían salir adelante por sí mismos, canalizando sus aspiraciones a través de capellanías, parroquias de españoles no muy numerosas y doctrinas de indios que, en su mayoría, estaban ocupadas por frailes hacia 1570.

Es sabido que no había suficientes plazas para satisfacer el creciente número de clérigos. El mismo P. Duviols, en el prefacio a la obra que comentamos, ofrece el dato de la existencia de 100 clérigos sin ocupación en los años del III Concilio de Lima (1582-1583), frente a 300 unos cincuenta años más tarde (v. Duviols 1986: XLI [Duviols 2003: 35]), pero no va más allá, tras exponer el dato, de centrar su atención en el enfrentamiento entre los obispos y las órdenes, lo cual no puede conducir nunca al "descubrimiento" de la idolatría ni a la aparición de las campañas. Para llegar a ello hay que considerar que, pese a no poder dar satisfacción a todos los clérigos sin empleo, la Iglesia iba a realizar un esfuerzo no solo por intentar ocuparlos, sino por intensificar la acción de sujeción de la población indígena al sistema colonial desde el punto de vista ideológico que, hasta entonces, no había sido muy fuerte.

Esta tarea fue abordada de lleno por el III Concilio y en sus sesiones se acordó reducir el número de indios por doctrina desde 400 "casados y demás de tasa" que se habían fijado en el II Concilio a "300 de tasa o

200" (sic).[7] Con esta operación, el resultado inmediato sería el aumento del número de doctrinas por repartimiento. Parece, sin embargo, que la letra de la ley no fue llevada a la práctica inmediatamente y todavía en 1588 el arzobispo Mogrovejo escribía al Rey señalando la existencia de doctrinas con excesivo número de feligreses y apuntando la conveniencia de que las autoridades civiles colaboraran en la puesta en práctica de lo establecido en el Concilio (Lissón Chávez ed. 1943-1947, vol. III, no. 15: 484). La Corona pareció hacerse eco de las peticiones de Mogrovejo y, así, en las Instrucciones dadas al virrey Luis de Velasco en julio de 1595 se le advertía sobre el aumento del número de monasterios, doctrinas y haciendas en poder de los religiosos y se le reiteraba el encargo que ya se había hecho, en 1593, al virrey Cañete de que enviase relación de todo ello al Consejo (Lissón Chávez ed. 1943-1947, vol. IV, no. 18: 161). Poco más tarde, en diciembre del mismo 1595, se le ordenaba reunirse con el arzobispo y los prelados de las órdenes para poner arreglo a los grandes inconvenientes derivados de que los religiosos continuasen al frente de la mayor parte de las doctrinas (Lissón Chávez ed. 1943-1947, vol. IV, no. 18: 166).

Este interés pareció surtir efecto y, aunque probablemente los límites de feligreses por doctrina establecidos en el III Concilio nunca se cumplieron fielmente, a lo largo de la década de 1590 el aumento del número de doctrinas en el arzobispado destinadas a clérigos fue importante, con lo que, si bien no se logró desalojar a los religiosos, al menos se consiguió encontrar sitio para algunos de los clérigos sin beneficio. Así, en 1593 existían en la archidiócesis 219 doctrinas, de las cuales 121 estaban regentadas por religiosos y 98 por clérigos, pero seis años más tarde, en 1599, los frailes seguían estancados en 122 doctrinas, pero los clérigos disponían ya de 118, y es de suponer que esta tendencia continuase en los años siguientes, a juzgar por el hecho de la creación de nuevas doctrinas, como se comentará más adelante.[8]

---

7. Ver III Concilio Limense, 3a acción, cap. 11 (Bartra ed. 1982: 93-94).

8. Ver Rodríguez Valencia (1957, vol. II: 104-105). Las listas de doctrinas y curas publicadas por Lissón Chávez para los años 1599, 1602 y 1604 presentan un número menor en ambos apartados, quizás porque algunas de las primeras estuvieran sin cubrir en los citados años. De hecho, así sucede en 1604 en relación a 1602 con Aquia (Collana de Lampas) y el cura Francisco Caro, por ejemplo (cfr. Lissón Chávez ed. 1943-1947, vol. IV, no. 19, 20 y 21).

En la actualidad no disponemos de un cálculo ni siquiera aproximado del nivel de excedente económico que bajo diversa forma podía ser absorbido por una doctrina de tipo "medio" en número de indios y riqueza del repartimiento, si es que puede hablarse en esos términos. Pero existen numerosos testimonios que revelan el alto interés de muchos curas de indios por obtener fuertes beneficios materiales de sus feligreses. Por poner solo un ejemplo, citemos las palabras de Fr. Luis López O.S.A., Provincial de San Agustín en Lima, sobre el estado de las doctrinas, escritas en 1572. Tras lamentar el bajo nivel de instrucción y catequización de los indios, el agustino escribía:

> "... pero vemos claramente que el [eclesiástico] más desgarrado y de peor ejemplo, por contentar a dos o tres del Cabildo o servir al Prelado, alcança la mejor doctrina y de mejor salario y el bueno anda abatido y por esto a ninguno se le da nada sino todos se encomiendan a la buena ventura y el que más puede granjear y rescatar y volverse más presto a españa rico, ese es el más hábil y así todo lo paga la doctrina de los pobres naturales" (Lissón Chávez ed. 1943-1947, vol. II, no. 9: 590).

Para comienzos del siglo XVII, por el contrario, sí tenemos al menos datos aproximativos que apuntan a que las cantidades, traducidas en dinero, del excedente obtenido por un "doctrinero medio", bien fuera religioso o clérigo, en los Andes Centrales eran bastante altas y podían ascender fácilmente a más de cinco mil pesos al año y, en doctrinas ricas, a más de diez mil, lo que equivalía a varias veces el monto del tributo pagado por la comunidad al encomendero (cfr. Acosta 1982c [capítulo 5 del presente libro]). Si se piensa que algún repartimiento tenía más de una doctrina, se puede tener una idea de la fuerte presión económica que ejercía la Iglesia, refiriéndonos solo al plano de las doctrinas, sobre el sistema colonial. Por otra parte, huelga decir que las expectativas de cada nuevo doctrinero, ya se incorporase a una doctrina antigua o de reciente creación, debían ser las de conseguir, como mínimo, el mismo nivel de ganancias que el obtenido por sus predecesores.

Abundando en la idea de que el origen de la extirpación tuvo lugar años antes de su comienzo oficial y tuvo un importante trasfondo de naturaleza económica, señalemos que hacia 1600, avanzada ya la fase de crecimiento de la economía colonial, la expansión de la ciudad de Lima y el auge de los negocios comerciales, los efectos de estos procesos alcanzaron a muchos rincones de los Andes y, particularmente, a comarcas

cercanas a la capital. Una de estas zonas era precisamente Cajatambo, que poco más tarde se convertiría en uno de los centros preferidos de las campañas de extirpación y a la que está dedicado el volumen que se acaba de publicar. Dentro de ella, las doctrinas, como parecía natural, no escapaban al movimiento general de la economía y, aunque las actividades irregulares de los curas no dejan fácilmente rastro documental, es posible detectar algunos de sus signos en el caso de doctrineros del citado distrito en los años previos al "descubrimiento" de la idolatría.

Un ejemplo de ello lo brindaba el P. Juan Pérez de Segura, cura en San Francisco de Mangas y sus anejos y Comisario de la Santa Cruzada, quien entre sus contactos incluía al Capitán Gaspar Rodríguez de los Ríos, hermano del influyente Secretario de Gobierno, Álvaro Ruiz de Navamuel. Pérez de Segura había comprado a Gaspar Rodríguez, a comienzos de 1601, 300 piezas de algodón a 3 pesos (de a 9) y 3 reales, por un valor total de 1 000 y aunque no se conoce de qué tipo de ropa se trataba ni cuál era exactamente su destino, es claro que el doctrinero estaba involucrado en un comercio que, lógicamente, tendría su contrapartida, en mercancías o en dinero, en dirección a Lima (AGN, Protocolos 164). A fines del mismo año, confirmando sus relaciones con el Capitán Rodríguez de los Ríos, el cura otorgaba un poder en su favor para que pudiera cobrar por él en Lima, de un tal Juan de León, la suma de 200 pesos que este le adeudaba (AGN, Protocolos 164).

Difícilmente unas relaciones comerciales con alguien como el Capitán Rodríguez de los Ríos, persona relativamente activa en términos económicos, podrían ser clandestinas y, en cualquier caso, Pérez de Segura no se recataba en mantener una relación directa y estrecha con miembros de la jerarquía eclesiástica limeña. Concretamente, en febrero del citado año de 1601, confiando en que sabrían defender sus intereses, que, como se ve, no eran exclusivamente espirituales, concedió también poder para que lo representasen y alegasen por él lo que pareciese necesario en el IV Concilio que iba a celebrarse en Lima, al canónigo de la catedral D. Bartolomé Menacho, al P. Diego García Hermossa, rector del Colegio del Sr. Arzobispo, y a un tal Martín Morán (AGN, Protocolos 164). Dadas las circunstancias, parece más que probable que en la catedral de Lima tuvieran conocimiento del tipo de actividades en que estaba involucrado Pérez de Segura y, desde luego, es seguro que este sentía confianza en

que personas como el canónigo Menacho sabrían defender sus posiciones en discusiones que afectarían de lleno a su papel como doctrinero.

Otro titular de doctrina en Cajatambo, el Br. Francisco Sánchez de Olabarría, cura y vicario del pueblo de Ambar y sus anejos, estaba igualmente envuelto por la misma época en negocios, al menos con un sobrino suyo llamado Esteban de Loyola, residente en Lima. Este le otorgó en mayo de 1601 poder para que "pueda vender y venda cualquier mercadurías de maíz, trigo, cebada, ganado de cerda, caballos, mulas y otras cualesquier cosas ...", así como para comprar "cualesquier mercadurías de Castilla o de la tierra y otros cualesquier bienes y haciendas", bien al contado o al fiado (AGN, Protocolos 164).

Por último, otro ejemplo referido igualmente a Cajatambo, aunque no tan claro como los casos anteriores, parece también apuntar a que la actividad económica de los doctrineros, y concretamente en dicha zona, era generalizada. Este lo proporciona el P. Francisco Caro, cura y vicario de la Collana de Lampas (Chiquián), quien en diciembre de 1601 firmaba un concierto en el pueblo de San Miguel de Aquia con un tal Andrés Vélez, el cual a cambio de servir al cura en las cosas que le mandare, recibiría de este 60 pesos (de a 9) al año, un vestido de paño o de la tierra, "que se entiende calzón, ropilla, jubón, fereruelo [sic] y sombrero, medias y dos camisas, y de comer y un caballo en que ande ... y curarle en sus enfermedades y acudir a sus necesidades ... ". Este era el típico contrato que se establecía con empleados, lo que lleva a pensar que Caro generaba trabajo en que ocupar a Vélez. Por otra parte, aunque no consta que en su origen se tratara de problemas económicos, se conoce un duro enfrentamiento que por estas mismas fechas mantenía Francisco Caro con el Ldo. Alonso Sánchez de Alderete, visitador general del arzobispado. Las diferencias entre ambos se remontaban a los años en que era Provisor el Dr. Antonio Valcázar, cuando en Recuay habían tenido "palabras enojo y pesadumbre" y, como consecuencia de ello, en un proceso habido ante el Provisor Muñiz, Caro recusó a Sánchez Alderete en todos sus pleitos y causas. Pese a todo, a fines de 1601, este último visitó a Caro en su doctrina y con el "odio, pasión y rencor que tenía con él [...] le hizo todo mal y daño", cabe suponer que sobre la base de actividades económicas que el cura mantuviera en su doctrina. Caro protestó del proceso seguido por Alderete y las consecuencias, si es que las hubo, no debieron ser graves,

porque en 1602 era doctrinero en Pampas y en 1604, en Huancabamba, en ambos casos con presentación del virrey.[9]

Cajatambo, pues, como otros repartimientos, vivía la presión económica de sus curas doctrineros, la cual venía a sumarse a la ya ejercida por las demás instancias del sistema colonial. Esta presión era ajena al ordenamiento organizado por el Estado; sin embargo, parece importante resaltar que a comienzos del siglo XVII la actividad económica de los curas de indios, cuya prohibición por la legislación canónica seguía vigente, parecía tan normal que, a veces, era simplemente tolerada; pero, en otras ocasiones, hasta participaban en ella las autoridades religiosas consideradas más celosas de la ortodoxia católica colonial.

En efecto, por una parte es sabido "y a ello nos referiremos más adelante" que, pese a que las denuncias que se efectuaban contra las prácticas económicas de doctrineros daban lugar a pleitos en la justicia eclesiástica, solo en muy excepcionales ocasiones estos eran condenados por sus infracciones. Pero, por otro lado, hasta un sector considerado clave en la extirpación de la idolatría indígena, como los jesuitas, tomaba parte en la actividad económica de los curas de indios, yendo en contra de lo ordenado en concilios y sínodos. En 1613, cuando la maquinaria de las campañas ya estaba en marcha, nada menos que el P. Pablo Joseph de Arriaga S.J., rector por entonces del Colegio de San Martín y que posteriormente escribiría la *Extirpación de la Idolatría en el Pirú* (Lima, 1621), tenía negocios con el Maestro Francisco Rodríguez Cansino, cura y vicario de la doctrina de San Juan de Gualillas "y quizás no solo con él". En dicho año, Arriaga compró al doctrinero cien fanegas de trigo con destino al colegio, puestas en El Callao a costa y riesgo del cura, a razón de cuatro pesos por fanega. Por ellas pagó el jesuita 250 patacones al contado, otros 100 que se descontaron de una cuenta de 432 patacones que Rodríguez debía al colegio por otros negocios y los 50 patacones restantes que le daría al finalizar la entrega del trigo (AGN, Protocolos 796).

Pero regresemos al aumento del número de doctrinas. Como es lógico, este proceso, con el consiguiente incremento de la presión económica, trajo consigo consecuencias importantes para el sistema colonial. Si nos detenemos en los encomenderos, al deducirse de su tributo el pago del sínodo o salario de los curas y ser mayor el número de éstos, aquellos

9. Cfr. nota 8.

vieron cómo mermaba aún más su renta dentro del largo declive que venía experimentando con la caída de la población indígena y, desde luego, existen ejemplos de resistencia de encomenderos a la creación de nuevas doctrinas en sus repartimientos.

Uno muy significativo de este proceso es el protagonizado por el Capitán Martín de Ampuero, vecino y regidor en Lima y encomendero, al mismo tiempo, de Chaclla en la zona de Huarochirí, en 1606. En un principio, enfrentándose a la iniciativa de la Iglesia, Ampuero pretendió impedir la creación de una nueva doctrina en su repartimiento "de más de las que se tiene". Entre otros argumentos aducidos, Ampuero señalaba que buscaba el bien de los indios, a quienes les causaba "mucho estorbo y trabajo el haber de servir a tantos curas", aunque también admitía que con ello se acarreaba "gran daño y perjuicio" a su encomienda.[10] Inicialmente parece que el procurador de los indios, Francisco de Avendaño, coincidió con el encomendero en su opinión contraria a la creación de la nueva doctrina; sin embargo, posteriormente el Provisor del arzobispado "se aunó" con aquel "y le dijo que si se acrecentaba la dicha doctrina haría que se la diese a un hermano suyo". De esta forma consiguió crearla y que, en efecto, el virrey Luis de Velasco la otorgase al hermano del procurador, precisamente a quien más tarde sería conocido visitador de las idolatrías y canónigo de Lima, el Maestro Fernando de Avendaño. Al margen del perjuicio causado al encomendero, la solución del caso dejaba traslucir el interés del Provisor del arzobispado en controlar las doctrinas, así como el poco con que el procurador de los indios luchaba por la causa de sus defendidos. Merece la pena detenerse por un momento en el caso que acabamos de mencionar por lo relevante del nuevo doctrinero en relación con las idolatrías, así como por otras circunstancias que convergen en él y por el sentido dado a las doctrinas por determinados eclesiásticos de la época.

Fernando de Avendaño, nacido hacia 1576, había seguido estudios en la Universidad de San Marcos, donde en torno a 1604 ya era Licenciado y Maestro en Artes y hacia 1605 llegaba a ser catedrático.[11] Dada su carrera

10. "El Capitán Martín de Ampuero contradice el haber hecho el Dr. Salinas añadir en su Repartimiento una nueva doctrina" (1606), en Archivo Arzobispal de Lima (en adelante AAL), Papeles Importantes 7 (apud. Gentile 1976: 107-108).

11. "Información fecha de oficio [...] a pedimento del Dr. Fernando de Abendaño" (1612, 1637), en Archivo General de Indias (en adelante AGI), Indiferente General 1258.

profesional, evidentemente Avendaño no podía asistir a su nueva doctrina de San Pedro de Casta, en Huarochirí, lo cual sabía de antemano, y ello conduce a pensar que su interés en ocuparla no era precisamente el de evangelizar a los indios. En el año y medio posterior a su nombramiento solo acudió dos meses a atender a sus nuevos feligreses, contraviniendo así la legislación canónica, que ordenaba que los doctrineros debían permanecer constantemente en su doctrina. Por añadidura, en estos dos meses tuvo serios enfrentamientos con los indios de San Pedro, llegando a dejar manco, al parecer, a un tal Martín Yauri de un golpe de espada. De estos problemas, los indios y curacas no se atrevían a protestar en Lima por temor a las consecuencias del enojo de su hermano el procurador, persona influyente en los procesos judiciales (cfr. Gentile 1976: 108).

En vez de asistir personalmente, Avendaño enviaba:

> "en su lugar a un sacerdote al cual no le daba cosa ninguna mas que el pie de altar, antes le saca por condición que ha de dar al padre y a su hermano el procurador parte del servicio que a él le habían de dar, llevándose él todo el salario y el provecho de las ofrendas de Todos los Santos".

El sacerdote enviado, al ver que el "pie de altar" asignado era poco para su sustentación, quitaba a los indios "por fianza [sic] sus mantenimientos", agraviándolos y haciéndoles cobrar odio contra la religión cristiana. Hay que señalar que este estado de cosas, las circunstancias de Avendaño en su doctrina, no debía ser desconocido por las autoridades eclesiásticas de Lima, pues el sacerdote fue objeto de visita pastoral, concretamente por parte del conocido visitador Alderete (cfr. Gentile 1976: 108).

Ante esta situación, Martín de Ampuero solicitó, en 1606, primero reducir las doctrinas de su repartimiento al número original y, después, que el Mtro. Avendaño no usase de su doctrina. Quizás como consecuencia de su solicitud y posiblemente también por el cambio de Provisor –con el nuevo, Pedro Muñiz, las relaciones del doctrinero pudieran no ser tan buenas como con su antecesor, M. de Salinas–, Avendaño quiso nombrar él mismo a un teniente de cura en San Pedro de Casta "por el tiempo que estuviere impedido en la cátedra", ofreciéndole la congrua sustentación que él le asignare. El elegido por Avendaño para tal misión fue un desconocido entonces llamado Rodrigo Hernández Príncipe. El mundo de las doctrinas, crecientes en número, y además precisamente en Huarochirí, había unido a dos hombres que pocos años después iban

a tener una participación destacada en la persecución de la idolatría de los indios. En un principio, sin embargo, Avendaño realizó las primeras gestiones para su sustitución por conducto oficial, vía el Provisor, pero tuvo que esperar a que un tal Bachiller Francisco Díaz, en quien el Provisor Muñiz pensaba, renunciara a aceptar la doctrina. Solo entonces R. Hernández Príncipe pudo ser enviado a San Pedro de Casta.[12]

La intención de Avendaño era que su sustituto fuese en calidad de teniente de cura, con acuerdo privado entre ambos acerca de la cantidad a percibir, pero Hernández Príncipe gestionó el ser nombrado como cura "interín", lo cual le daba derecho a la percepción de una cantidad fija del sínodo de la doctrina. Fue en ese momento cuando Avendaño se retractó de su intención inicial e intentó nombrar personalmente, en contra del derecho establecido, a un nuevo sacerdote como teniente de cura, el Bachiller Pablo Enríquez de Salazar. Muñiz tuvo que requerir a Avendaño para que declarase si era cierto que había solicitado previamente que se nombrase a Hernández Príncipe y, de este requerimiento e interrogatorio del Provisor, se dedujo que el problema se había suscitado por pretender Avendaño tener sólo un teniente de cura, con un arreglo privado, y no otro nombrado en "interín", lo que le daba derecho a percibir un alto porcentaje del sínodo (AAL, Curatos, Huarochirí 2).

Todo lo dicho hasta aquí refleja la gran ebullición existente en el mundo de las doctrinas justo en los años previos a la denuncia del "descubrimiento" de la idolatría por Ávila, particularmente en zonas claves como Huarochirí y Cajatambo, y es desde este fenómeno de concentración de la presión económica en las doctrinas desde donde sí se puede comprender el surgimiento de la extirpación. Porque fue contra dicha presión que los indios reaccionaron, de forma cada vez más frecuente, denunciando a sus curas ante las autoridades eclesiásticas, y de una de esas reacciones, en el caso de F. de Ávila, surgió el "descubrimiento" de las idolatrías. Por si no fuera poco esta consecuencia, no se puede decir que las denuncias de los indios tuvieran mucho éxito dado que, en términos generales, desde el arzobispado de Lima se mantenía una actitud tolerante hacia los doctrineros en las querellas. En efecto, no es infrecuente encontrar varios pleitos sucesivos contra un mismo cura,

12. "El Mtro. Fernando de Abendaño contra el P. Rodrigo Hernández Príncipe" (1606), en AAL, Curatos, Huarochirí 2.

con pruebas suficientes de estar este utilizando la mano de obra y los recursos de la comunidad, a pesar de lo cual era mantenido en la misma doctrina por el Provisor con el consiguiente riesgo de que se vengara de las demandas de sus feligreses endureciendo su trato hacia ellos, lo que, de hecho ocurría.[13]

Al referirse a los pleitos contra doctrineros existentes en el Archivo Arzobispal de Lima en el Prefacio al volumen que aquí se comenta, P. Duviols me alude como si, al haberlos yo analizado, hubiera pretendido contradecir la línea que él llama "anti-religiosos", de los obispos en la que él mismo se extiende en las páginas anteriores de su introducción (Duviols 1986: XLIII). En ningún momento puede extraerse de los análisis de dichos pleitos que en otros lugares he realizado una deducción tal, sino que, muy por el contrario, fui yo mismo quien en 1982, en un trabajo que P. Duviols debe desconocer, me dediqué a comentar el trasfondo económico de la pugna entre Lobo Guerrero, particularmente, y las órdenes religiosas, con los diezmos como problema de base y las doctrinas como escenario en que verter la disputa (Acosta 1982c [capítulo 5 del presente libro]). Pero, regresando al asunto de los pleitos contra doctrineros del párrafo anterior, querer ver, como hace Duviols, en la recepción de las querellas de los indios en el arzobispado una manifestación del espíritu de la Reforma católica y de la política del Patronato es querer retorcer bastante la interpretación de los hechos. En primer lugar, porque dichos pleitos contra doctrineros no surgieron como un reavivamiento del espíritu de la Reforma católica, sino, en una coyuntura muy específica, por un incremento de la presión sobre el mundo indígena en las doctrinas y, en segundo término, porque la no existencia de sentencias en algunos de ellos se debe en parte a las vicisitudes vividas por la documentación, pero en otros, sin duda, a la tolerante actitud del Provisor con los curas que condujo a sobreseer algunos pleitos, puesto que, finalmente, en otros casos en que sí se conservan las sentencias, estas son más que suaves con los doctrineros.[14]

Para finalizar las consideraciones sobre el origen de la extirpación, ya en anteriores trabajos se ha analizado la naturaleza de la explotación

13. En la sección Capítulos del AAL se pueden encontrar varios ejemplos ilustrativos de este fenómeno.

14. Nos remitimos a la misma sección Capítulos del AAL.

económica de los curas en sus doctrinas en el arzobispado de Lima durante el primer tercio del siglo XVII y, si acaso, lo que aquí merece recordarse únicamente como prueba de la relación directa existente entre la presión de los curas y la denuncia del "descubrimiento" de la idolatría con el comienzo de las campañas es el hecho de que no solo F. de Ávila –de quien ya se ha demostrado que actuó por venganza contra sus indios al denunciar su idolatría–, sino que prácticamente la totalidad de los primeros Jueces Visitadores habían sido objeto de querellas por partes de sus indios feligreses antes de ser nombrados para la extirpación. Así, junto a Ávila y Avendaño, Rodrigo Hernández Príncipe, Luis de Mora y Aguilar, Alonso Osorio, Juan Delgado, Plácido Antolínez, Francisco Estrada Beltrán y Julián de los Ríos se vieron envueltos en pleitos entre 1610 y 1621, dándose la circunstancia de que algunos de los mencionados fueron encargados de llevar a cabo las investigaciones de los procesos contra otros de sus compañeros en la lista (Acosta 1982b [capítulo 7 del presente libro]).

* * * * *

Aclarado este punto de partida esencial para comprender la naturaleza y la historia del movimiento, al menos en su primera época, no está dicho todo en relación con la historia de la extirpación de la religión indígena. Por el contrario, como es obvio, falta aún mucho por conocer acerca del curso que siguieron los acontecimientos una vez puesta en marcha la maquinaria institucional de la extirpación hasta que se llegó, a fines de la década de 1640, a un reavivamiento del celo antiidolátrico. Y resulta necesario adoptar esta perspectiva al aproximarse a las visitas de mediados de siglo para poder establecer en qué medida el cambio de coyuntura, con respecto a las décadas iniciales, pudo alterar el significado de las campañas de extirpación, componentes de una faceta clave para la dominación colonial como era el control ideológico de la población conquistada. Detengámonos, por ejemplo, para comprobarlo en la propia Iglesia.

Hace tiempo que sabemos, gracias inicialmente al propio P. Duviols, que diversas instancias de la Iglesia tenían su propio interés en la persecución de las idolatrías. No solo los doctrineros, el arzobispo y los jesuitas representaban sectores diferenciados dentro de la institución,

sino que dentro del mismo Cabildo de la catedral de Lima había facciones a favor y en contra de las campañas de extirpación, como señaló el mismo Duviols cuando dio a conocer la existencia de una "información secreta contra los visitadores" efectuada por el mismo Cabildo en 1622, a la muerte de Lobo Guerrero. En este sentido merece apuntarse que la oposición a las campañas de extirpación en el interior del Cabildo se remonta a 1608-9, cuando el mismo F. de Ávila, que acababa de ser denunciado por sus indios y visitado por el racionero Baltasar de Padilla, se dispuso a "descubrir" la idolatría de sus feligreses. Para ello, cuando aún la causa contra él estaba abierta, se dirigió al Cabildo en Sede Vacante solicitando una comisión para iniciar una visita a sus indios, pero, en consideración a que el cura estaba capitulado, el Deán Dr. Pedro Muñiz se opuso a la petición de Ávila, que le fue negada pensando "que eso sería darle ocasión para vengarse", lo que demuestra que el ánimo de venganza del doctrinero era ya percibido en el mismo momento del desarrollo de los acontecimientos.[15] Más tarde, cuando Lobo Guerrero llegó a Lima, Ávila obtuvo lo que quería solicitándolo directamente al nuevo arzobispo y salvando el escollo del Cabildo. Sin embargo, algunos de sus miembros no vieron con buenos ojos el que Ávila actuara sin consideración a sus decisiones y no tardaron mucho en demostrárselo. La ocasión se les presentó en las siguientes oposiciones a canónigo a que concurrió el cura, en las que fue suspendido reiteradamente, truncándose con ello su deseo de entrar en la catedral de Lima por vía directa.[16]

Pero a estas alturas parece posible penetrar aún más en el análisis de la composición del clero para poder percibir que, incluso dentro del mismo sector de los doctrineros clérigos, existían diferencias entre algunos de ellos que marcaban sus distintos objetivos y, sobre todo, su diversa situación en relación con el poder dentro de la misma Iglesia y la colonia. Parece posible diferenciar en principio hasta tres tipos de doctrineros, al menos considerando su situación e intereses, sin que con ello se pretenda solucionar definitivamente el tema, sino solo efectuar un apunte para enriquecer este comentario.

15. Información de méritos del Dr. Francisco de Ávila (1613), en AGI, Lima 326.

16. Ver la biografía de Ávila en Acosta 1987a [Ver el capítulo 9 de la sección IV del presente libro (N. del E.)].

En general se puede afirmar que las campañas de extirpación significaron para un amplio sector de curas de indios, globalmente considerados, una especie de contraataque frente a la avalancha de querellas judiciales que se les venía encima de parte de las comunidades. No obstante, pese a este rasgo común, de un lado encontramos a los que parecen haber sido los más numerosos: curas doctrineros en su mayoría criollos, junto a algunos mestizos y peninsulares que no habían tenido acceso a beneficios importantes, que ocupaban doctrinas de todo tipo, ricas y pobres, y de las cuales no tenían posibilidad de salir o ni siquiera lo pretendían. A algunos de ellos, en razón de su historia personal, se les abrió la puerta de las visitas de idolatría y la aprovecharon para complementar su dinámica actividad económica y reforzar su posición como doctrineros. Un ejemplo de este tipo puede haber sido Rodrigo Hernández Príncipe, quien murió a comienzos de la década de 1650 habiendo llevado una larga y activa vida mercantil, en medio de la cual tuvo su experiencia extirpadora.[17] En 1655, muerto Hernández Príncipe siendo cura de San Andrés de Llamellín (Conchucos), un tal Diego Tarazona reclamaba a los bienes del difunto 2 400 pesos: 1 500 que el doctrinero le entregó como dote de su mujer, una tal Inés Rodríguez (quizás familia o protegida del cura), pero con los cuales se quedó el mismo cura, más 900 por tres años de trabajo para el doctrinero, a 300 pesos anuales, durante los cuales acudió a lo que:

> "me ordenaba trajinando con su recua en su pro y utilidad dándole a ganar muchos p[es]os porque me ocupaba en traer a vender las cosas que me ordenaba a diferentes partes y llevarle a otros en su doctrina en que me ocupe los dichos tres años y mucho más ..." (AAL, Testamentos 39).[18]

Por otro lado, se puede distinguir un pequeño número de curas, semejante en su composición al grupo anterior, que sí tenían aspiraciones de salir del ámbito de las doctrinas para obtener alguna prebenda de cualquier iglesia importante de la colonia y que utilizaron su participación en las campañas como vía de ascenso dentro de la carrera eclesiástica. Probablemente el caso más representativo sea el de F. de Ávila, que llegó

17. En 1610, Rodrigo Hernández Príncipe fue acusado por hacendados vecinos a su doctrina de Corongo (Conchucos) de utilizar mano de obra india para su obraje, cuya abundante producción comercializaba. Ver AAL, Capítulos 2.

18. Agradezco la información sobre el documento a Manuel Burga.

a montar toda una estrategia para llegar a ser canónigo de Lima, lo que consiguió finalmente muy tarde, cuando ya tenía cerca de 60 años.

Por último, existían quienes recorrían el camino inverso, esto es, disponiendo ya de una posición en iglesias urbanas y hasta en cabildos catedrales, solicitaban doctrinas como complemento nada desdeñable a su situación. Este hecho no era demasiado excepcional y a ello se recurría a veces con ocasión del descenso en el volumen de los diezmos, como sucedió en La Plata (arzobispado de Charcas) en la década de 1620, cuando, debido a los bajos ingresos, algunos prebendados del cabildo eclesiástico pidieron licencia para permutar su prebenda por doctrinas de indios que eran mucho más rentables.[19] En el caso de Lima, sin tener relación con la evolución de los diezmos, así actuó el mismo Fernando de Avendaño, quien siendo catedrático en San Marcos, obtuvo la doctrina de San Pedro de Casta. Al iniciarse las campañas, Avendaño las aprovecharía, desde una posición distinta a la mayoría de los doctrineros, para terminar de impulsar su ascenso hasta posiciones privilegiadas en el mundo eclesiástico limeño.

De todo ello se deriva que, en su origen, el movimiento contra la idolatría indígena jugó una función social y política diferente según las instancias de la Iglesia que se tomen como referencia e, incluso, según el sector en su interior que se considere. Si esta aproximación se puede perfilar para la primera oleada de las campañas, a estas alturas lo que es necesario plantearse es cuál fue la función política y social de las campañas 40 o 50 años más tarde. ¿Eran los mismos los componentes sociales intervinientes en el movimiento o, mejor, eran similares sus posiciones en la iglesia y en la colonia y las relaciones existentes entre sí?

El esquema descrito no se reproduce con exactitud a mediados de siglo, pero algunos de sus elementos siguieron funcionando de forma similar. Así, continuó habiendo doctrineros que aprovecharon las campañas de idolatría para pasar de cura de indios a ostentar alguna prebenda en la capital del virreinato. De este modo actuó, por ejemplo, el Bachiller Diego Tello, cura de Huaraz y visitador de idolatrías en Huaylas a comienzos de la década de 1650. Tello debía tener, sin lugar a dudas, una buena fuente de ingresos en su doctrina si se cree la afirmación de Villagómez en el sentido de que el cura había gastado más de 20 000 pesos "de su dinero"

19. Carta del Dean y Cabildo de La Plata a S.M., La Plata, 1628, en AGI, Charcas 140.

en el edificio de la iglesia. Por otra parte, parecía hallarse bien considerado por el arzobispo, pues, mientras realizaba su visita a Huaylas, obtuvo un curato en la catedral de Lima "con mil bendiciones de toda esta ciudad", según el propio Pedro de Villagómez.[20]

Frente a él, el caso de Bernardo de Noboa, de quien se publican varias visitas en el volumen que comentamos, podría guardar cierto paralelismo con el de Francisco de Ávila años antes. Desde luego, Noboa no tuvo la suerte, o la habilidad, de "descubrir" la idolatría, pero, en el curso de su visita por Cajatambo, fue acusado por los indios a los que visitaba de ciertos "excesos", consistentes fundamentalmente en haber amenazado y dado tormento a algunos indios para que confesasen sus prácticas religiosas, así como en haberles tomado animales, maíz y otros bienes, bajo pretexto de que pertenecían a las huacas.[21] Una parte del proceso a Noboa ha sido incluida por P. Duviols en la colección de visitas que ha publicado y en ella se observa cómo P. de Villagómez nombró como Juez de Comisión para investigar los cargos presentados por los indios, precisa y sospechosamente, al Br. Diego Tello de Guzmán, que ya era cura en la catedral de Lima y compañero de Noboa en la tarea extirpadora (Duviols 1986: 301 y ss. [Duviols 2003: 527-75]).

Las declaraciones de los indios a Tello en 1658 eran inculpatorias contra el acusado, no obstante lo cual Villagómez afirmaba en el mismo año que Noboa se había visto en la obligación de "purgarse por volver a su buen nombre y por el de el oficio", aunque, según sus mismas palabras, no parece que la purga estuviera suponiendo graves problemas para el cura porque el arzobispo continuaba: " ... y en mi tribunal se a tenido por necessario oir sus causas para dar satisfacción a los que sin fundamento bastante no la tenían de su proceder".[22] En cualquier caso, en 1660 el proceso contra Noboa continuaba, pero, para esta fecha, parecía haber entrado ya en una fase claramente favorable para el extirpador.[23]

---

20. Carta de P. Villagómez a S.M., Lima, 10 julio 1658, en AGI, Lima 59. Agradezco la información sobre el documento a Efraín Trelles.

21. Estas son las acusaciones reflejadas en la "Probanza hecha a pedimento de los yndios de Hacas, Machaca, Chilcas y Cochillas, provincia de Caxatambo, contra el Ldo. Bernardo de Noboa" (Feb. 1658-Ene. 1660), en Duviols (1986: 301y ss. [2003:527-75]).

22. Carta de P. Villagómez a S.M., Lima, 10 julio 1658, en AGI, Lima 59.

23. Sobre este caso, ver Juan Carlos García Cabrera, "¿Por qué mintieron los indios de Cajatambo? La extirpación de idolatrías en Hacas entre 1656-1665", Revista Andina (Cuzco), 27 (1996), pp. 7-52 (N. del E.).

Ahora bien, mientras existían estas similitudes con lo sucedido décadas antes, también se producían otros cambios, entre los cuales merece destacarse en este contexto cierta circunstancia que afectó seriamente a la participación de los doctrineros en las campañas. En estos años se ordenó suspender las ayudas de costas que, a cargo del gobierno virreinal, se proporcionaba a los visitadores. Según Villagómez, en realidad la cantidad que recibían era muy corta, pero este hecho se unía al riesgo que corrían de ser "calumniados" por los indígenas a los que visitaban, lo cual les obligaba "a quedar por el tiempo de averiguar sus calumnias tan perdidos para poder ascender a mejores puestos", y todo ello hizo que los curas perdieran interés por participar en las campañas. De hecho, Villagómez se quejaba a mediados de la década de 1650 de no disponer de suficientes doctrineros para poder continuar la extirpación.[24]

Pero detengámonos en otros aspectos de las relaciones económicas y sociales en el ámbito de las doctrinas durante la primera mitad del siglo. Si se toma como referencia de nuevo Cajatambo –aunque las mismas consideraciones pueden hacerse sobre otros distritos–, desde la primera oleada de campañas de extirpación la actividad económica de los curas de indios continuó en la misma línea conocida para el siglo XVI. Entre la década de 1620 y el arzobispado de Villagómez (1641-1671) inclusive, por no seguir más adelante, los curas de Ambar, Santa Magdalena, Santo Domingo de Ocros, Acas, Cachas, Cahacay, etc., continuaron siendo acusados en distintas fechas por sus indios ante el juzgado eclesiástico por diferentes "excesos" cometidos en materia económica.

El Archivo Arzobispal de Lima, en sus secciones Capítulos, Testamentos y Causas Civiles, encierra, para los años de 1620 a 1650, una documentación alusiva a la intervención de los curas de indios en los procesos económicos tan abundante como para las dos primeras décadas del siglo. Aunque no sea este el lugar adecuado para efectuar un análisis de dicha participación, se puede adelantar que cubría, como anteriormente, tanto la esfera de producción como la de distribución y la de circulación de mercancías.[25] La justicia eclesiástica, ante la que se resolvían todos estos

24. Carta de P. Villagómez a S.M., Lima, 10 julio 1658, en AGI, Lima 59.

25. Para un análisis del tipo de negocios organizados por los doctrineros, ver Acosta (1982a) [Ver el capítulo 6 en la sección III del presente libro (N. del E.)].

casos, estuvo presidida, por cierto, en algún momento en la década de 1630, por el mismo Fernando de Avendaño como Provisor, quien conocía bien este tipo de problemas por propia experiencia y que difícilmente iba a adoptar una actitud favorable a los indios.[26]

Por otra parte, las comisiones para investigar las quejas que se presentaban contra los doctrineros eran encomendadas por lo general a otros curas de doctrinas vecinas a las de los acusados, o compañeros suyos, por lo que los procesos rara vez llegaban a comprometerlos seriamente, sobre todo si los querellantes eran indios, un ejemplo de lo cual se ha mencionado arriba relacionando a Bernardo de Noboa y al Br. Diego Tello. Solo a título de anécdota añadamos que el mismo Bernardo de Noboa, personaje central en el volumen publicado por P. Duviols, siendo doctrinero de Santa Ana de Suche, en Huaylas, había sido comisionado a su vez en 1644 –período de Pedro de Villagómez– para investigar los cargos presentados por el fiscal contra el Br. Gonzalo Cano Gutiérrez, cura de Pampas, también en Huaylas. Las acusaciones en este caso consistían esencialmente en haber abandonado su doctrina durante ocho meses para irse a Lima, sin haber dejado sustituto, con el consiguiente perjuicio para la evangelización de los indios y en contra de lo ordenado por la legislación eclesiástica. Pero, como en tantas otras ocasiones, pese a la abundancia de testigos y pruebas, tras la actuación de Noboa, el acusado fue dado por libre de los cargos (AAL, Capítulos 14).

No obstante, de nuevo es necesario marcar una diferencia con lo ocurrido 40 años antes. Y es que al convertirse las querellas de los indios contra sus doctrineros en algo casi rutinario, al no tratarse de nada nuevo ante lo que éstos tuvieran que adoptar una defensa específica, el efecto causado por estos pleitos acumulados en el arzobispado sobre los curas cambió de significado. Ya no era necesaria una reacción de los doctrineros como la que, a comienzos de siglo, se había traducido en la denuncia de las idolatrías. Y, sin ninguna duda, este hecho resulta fundamental a la hora de valorar el origen y la función de las campañas durante el arzobispado de Villagómez.

26. Ver alguna de sus actuaciones como Provisor en pleitos contra curas en AAL, Capítulos 12.

Otros cambios en esta misma línea, tuvieron lugar a partir de la década de 1620. Así, por estos años, comenzó a utilizarse la acusación de idólatra como argumento descalificador ante las autoridades en situaciones conflictivas, del mismo modo que funcionaba en similar sentido la acusación de mestizo;[27] el uso iniciado por Ávila en 1609 del tema "idolatrías" se había generalizado años más tarde, incorporándose al discurso de las disputas políticas. Sobre esta cuestión se puede mencionar un interesante ejemplo en torno al cacique principal de Santo Domingo de Ocros y gobernador del repartimiento de Cajatambo, D. Rodrigo (Flores) Caxamalqui, quien en 1642 se vio envuelto en un pleito que merece comentarse brevemente (AAL, Capítulos 12).

En aquel año, el gobernador del pueblo de Cachas, D. Cristóbal Yacopoma, presentó una denuncia, cuya naturaleza no se conoce, ante las autoridades civiles contra Caxamalqui y para resolverla fue comisionado el corregidor de la provincia, D. Francisco Meldos. Este absolvió a Caxamalqui de las acusaciones y, por el contrario, condenó a Yacopoma suspendiéndolo en su gobierno y destinándolo a servir en un hospital. Pero Yacopoma desapareció, eludiendo el castigo, y consiguió acudir esta vez a las autoridades religiosas, concretamente ante el visitador eclesiástico –y posterior extirpador– Felipe Medina, para acusar al cacique de Ocros de idólatra. Es verosímil que Caxamalqui cumpliera algún papel en el mundo religioso indígena si se considera la declaración de uno de los testigos de la visita de Bernardo de Noboa a San Pedro de Hacas años más tarde, en 1656-58, quien afirmaba que:

> "yendo a mitar a tambo de Ocros quando era mozo que fulana Yaro Tanta madre del gouernador y cazique don Rodrigo Caxa Malqui era grande echizera y Santiago coxo del aillo Llacoy y Geronimo biejo tronpetero era ministro de ydolos y que el dho. don Rodrigo los fomentaba a estos y que Juana Moscoy que siempre vivía en casa del dho. don Rodrigo es sacristana de los suso dhos. ..." (Duviols 1986: 140 [Duviols 2003: 328]).

Pero, por otra parte, si se tienen en cuenta los títulos de algunos de los libros de su pequeña pero interesante biblioteca –como un Breviario, las *Meditaciones de la Santísima Pasión de Nuestro Sr. Jesucristo*, unas *Sumas* o las *Oras de Nuestra Señora*–, podría pensarse que el cacique era al mismo

27. Para la discusión del uso ambiguo y peyorativo de "mestizo" en el siglo XVII, ver Acosta 1981 (N. del E.).

tiempo un fervoroso cristiano, con lo que estaríamos ante un caso de doble práctica religiosa que no era inusual en el mundo indígena y de la que se mencionarán más ejemplos.[28] De todos modos, es necesario recordar que, a comienzos de 1644, cuando F. Medina ordenó encarcelar a Caxamalqui, darle tormento y secuestrar sus bienes, no se había iniciado aún la nueva oleada de campañas de extirpación ordenada por Villagómez.

Caxamalqui, que había estudiado con los jesuitas en El Cercado de Lima y que a juzgar por su pequeña biblioteca era alguien con recursos ante el mundo blanco, tenía un procurador en Lima, Lorenzo Benavides, el cual consiguió tras varias gestiones administrativas que el Provisor del arzobispado dictase sentencia favorable al cacique. En efecto, Martín Velasco de Molina absolvió a Caxamalqui en 1645 de la acusación de idolatría, así como de otra por amancebamiento, mientras que declaró por "falso y calumnioso" a Yacopoma, condenándolo a seis meses de destierro a cinco leguas de su pueblo y al pago de costas. Al margen de la veracidad o no de la idolatría de Caxamalqui, lo interesante del caso para lo que aquí se trata es que una disputa que había tenido un origen civil, quizás por problemas económicos o de poder entre dos importantes caciques, había sido conducida por el acusador al terreno religioso utilizando la tacha de idólatra contra su enemigo.

Otro caso sucedido pocos años más tarde permite comprobar lo afirmado más arriba al comparar la utilización de las acusaciones de idólatra y mestizo, y se trata de la disputa que tuvo lugar en 1649 entre el Sargento Mayor Jacinto Delgado de Salazar y el cura de Vico y Pasco (corregimiento de Tarma), Bernardo Arma y Olea (AAL, Capítulos 12). Delgado había acusado al doctrinero, en diciembre de 1649, ante el juzgado eclesiástico de tener negocios textiles con los indios, de impedir el cobro de sus tributos y de haber llegado a obstaculizar violentamente la puesta en práctica de una provisión del gobierno para sacar indios de aquellos pueblos para llevarlos a Huancavelica. El Sargento dejaba caer la

28. En el inventario de los bienes de Caxamalqui se encontraron, entre otros objetos, un Breviario viejo, un libreto de las *Meditaciones de la Santísima Pasión de nuestro Sr. Jesucristo*, un libro de las *Guerras Civiles de Granada* [1595-1616, de Ginés Pérez de Hita], unas *Sumas* de Cordoba, un Medina, una *Araucana* [1569-1589, de Alonso de Ercilla], un *Guzmán de Alfarache* [1599-1604, de Mateo Alemán], uno "de a pliego" intitulado *Hordenes Militares*, un libro pequeño de cuentas, unas *Oras de Nuestra Señora* "con manilla de plata", una *Política de Escrituras* y unas *Sinodales* de don Bartolomé [Lobo Guerrero, 1614] (AAL, Capítulos 12).

acusación de que el cura, para tener contentos a los indios en el negocio de la lana y poderla comprar a los precios que le interesaba, les consentía amancebamientos e idolatrías, dándose el caso de que una "persona celosa" había encontrado cuatro ídolos de piedra en el altar mayor de la iglesia de San Juan de Guanacache, anejo de la doctrina, a los que los indios adoraban.

Bernardo Arma, que tenía una estancia con 3 000 cabezas de ganado lanar y más de 70 arrobas de lana entre los bienes que se le secuestraron en su casa, contraatacó en el pleito acusando a su vez a Delgado, entre otras cosas, de traficar con vino entre los indios, de vivir amancebado y de ser mestizo. No se conoce el final de este proceso, que se complicó bastante y en el que intervino, entre otros comisionados por Villagómez, el mismo visitador Felipe Medina, pero tiene el interés de reunir la utilización por las partes litigantes de las dos acusaciones –idólatra y mestizo- que parecen haber sido frecuentes por estos años.

Villagómez, que entró en Lima en 1641 como arzobispo, no ignoraba nada de esto. De hecho, difícilmente ningún arzobispo antes que él podía ignorarlo. Pero, a diferencia de otros, él disponía en el archivo del arzobispado de abundante y precisa evidencia documental de los hechos que protagonizaban en las doctrinas los curas de indios. Por lo demás, Villagómez mismo, como el resto de los prelados, participaba de forma directamente proporcional en parte del enriquecimiento de sus curas mediante la recaudación de la Cuarta Funeral: la cuarta parte del ingreso de los doctrineros en concepto de ofrendas del año, Semana Santa, Todos los Santos, derechos y ofrendas de bautismos, y casamientos, posas, capas e incensarios de entierros. Todo ello era recolectado por los visitadores episcopales y, en caso de no cumplir con sus entregas, el mismo arzobispo hacía que se reclamasen a los curas las cantidades debidas. Así actuó, por ejemplo, Villagómez con el Ldo. Diego Cano Gutiérrez, doctrinero de Huacho, el cual se había ajustado en 1641, año en que tomó posesión el nuevo arzobispo, con el visitador eclesiástico Ldo. Tomás de Espinosa en pagar 900 pesos de Cuarta Funeral en los siguientes cinco años. En 1646, Cano debía 645 pesos de la cantidad acordada y en la visita correspondiente a ese año se le exigió que reconociera la deuda bajo amenaza de censuras (AAL, Curatos 2).[29]

29. Cano había pagado parte de la cantidad debida al arzobispo en forma de financiación del desmonte de una huaca: pago de jornales a indios, herramientas y pólvora, en una

Siendo todo esto así y dado que la denuncia de las idolatrías carecía, además, de la carga de relativa sorpresa que pareció tener en 1609 para algunos sectores de la sociedad limeña, ¿qué fue lo que llevó a Villagómez a reanudar las campañas de idolatrías en 1649?, ¿qué significado tuvo ahora la nueva oleada extirpadora? Son estas las preguntas que aún aguardan la respuesta de una detallada investigación sobre el asunto.

Por otra parte, de las múltiples cuestiones que aún no han sido abordadas en relación con las visitas de idolatrías existe una cuyo estudio parece incluso más necesario tras la lectura de algunos de los documentos publicados ahora por P. Duviols. Una forma de referirla es preguntarse por la eficacia de las visitas a lo largo del tiempo, desde el punto de vista de los propósitos de la jerarquía católica limeña. Llama la atención que hasta el momento nadie se haya planteado cómo fue posible que, a pesar de los esfuerzos realizados durante la primera oleada de las visitas entre 1610 y 1621, la religión indígena continuara practicándose en las zonas visitadas y que hacia 1650, si no antes, la situación en este sentido fuera, al parecer, idéntica a 30 o 40 años atrás. Una respuesta no carente de razón podría apuntar simplemente a la solidez del cuerpo de creencias indígenas y a su coherencia con el sistema de vida andino. Pero una contestación así, aun siendo correcta, probablemente pecaría de excesivamente fácil si se considera que en el desarrollo de las visitas se ponían de manifiesto intereses contrapuestos, tanto entre miembros del equipo de visitadores como en el mismo interior de las comunidades, que daban lugar a pensar que lo que estaba en juego no era algo que atañiera únicamente a las mentalidades.

En efecto, la religión indígena no subsistía exclusivamente por su solidez como sistema de creencias que vinculaba al hombre andino con "lo sobrenatural", ni era solo una estructura que sirviera como parapeto para preservar las relaciones sociales y la estructura de poder indígenas en el interior del sistema colonial. Su mantenimiento y las condiciones en que este se producía tenían que ver con las contradicciones del propio sistema de dominación colonial y, de hecho, las comunidades practicaban doblemente los ritos andinos y los católicos, como hay diversos ejemplos que lo atestiguan, aunque normalmente lograban mantener oculta a los

empresa dirigida por el ya conocido Ldo. Felipe Medina que, evidentemente, gozaba de gran confianza en el arzobispado.

visitadores durante mucho tiempo la práctica de su religión original. Aparte del caso del cacique Caxamalqui, en los documentos de visitas a Cajatambo publicados por P. Duviols se describe alguna situación en que se comprueba este hecho. Así, en la misma visita de B. de Noboa a San Pedro de Hacas de 1656-58, ya mencionada, un testigo declaraba haber visto:

> "... confesar a todos los yndios y yndias las dhas. dos beses al año hasta los que son muchachos con los biexos los quales llebaban y hasian las dhas. ofrendas y les desian y predicaban que si no las hasian y los adoraban y lo quellos les enseñaban y predicaban se auian de morir y no ternian chacaras ni comidas ni bienes y que lo mesmo les susederia si adoraban a dios porque dios solo era y seruia a los españoles sino a los dhos. malquis huacas y ydolos que eran los que les daban uida y dhos. vienes [...] y asi mesmo les vio predicar y mandar a los dhos. hechiseros que no confesasen a sus curas todo lo referido y dhos. peccados de ydolatrias porque no se descubriese y confesasen otros qualesquier pecados ..." (Duviols 1986: 234 [Duviols 2003: 441]).[30]

El resultado de estas presiones, unidas en ocasiones a sobornos por los indios a miembros de los equipos de los extirpadores (Duviols 1986: 232 [Duviols 2003: 439]), era la frecuente ocultación de mallquis y huacas, como parece haber sucedido con el mismísimo F. de Avendaño, que fue burlado en diversas ocasiones por los indígenas. Un testigo de la misma visita anteriormente citada afirmaba que:

> " ... es notorio y lo sabe de todos los indios de su aillo que quando el s.or obispo don Fern.do de Abendaño vissito le escondieron los malquis siguientes y los tienen ocultos hasta oi los quales manifestaran caratupaico-malqui pomaguaraca-malqui chaupisguaracamalqui y llacsapaico-malqui todos los quales estan en sus amayes y machais y los ha mochado siempre este testigo y todos los de su aillo ..." (Duviols 1986: 197 [Duviols 2003: 395]).

Si la complicidad a la hora de esconder prácticas religiosas funcionaba durante las visitas de extirpación, como sucedió con Avendaño –en condiciones normales, fuera de visitas, en la complicidad intervenían

30. Es interesante contrastar las declaraciones de este testigo con las de un campesino de la zona de Huamanga en 1981, quien, hablando sobre el Sr. Wamani, declaraba: "El que llaman Jesucristo es venido de otro sitio, fue traído por los mistis, si será cierto que es Dios. Aquí en la Iglesia lo adoramos, pero nunca nos ayuda, o no sabremos conversarle; pero el Sr. Wamani, a cualquier hora nos escucha, es más viviente, más rico y forzudo [...] cuán poderoso es, cuando y porque él quiere es que nuestros animalitos, chacritas producen ... ", en Szeminski y Ansión (1982: 190-191). No cabe duda de que existe una línea de pensamiento que une ambas manifestaciones pese al tiempo transcurrido.

incluso los doctrineros–, lo importante sería conocer las razones que hacían que dentro de la comunidad, en determinado momento, dicha complicidad se rompiera, como parecía estar sucediendo durante la visita de B. de Noboa, en que se producían numerosas revelaciones ocultadas anteriormente. ¿Qué sucedió en Cajatambo para que engaños, o arreglos, que se habían venido manteniendo desde la época de Avendaño se levantaran ahora con las visitas de Noboa?, ¿o es que quizás, junto a estas revelaciones, también al mismo Noboa se le ocultaban otros mallquis y huacas, como anteriormente se había hecho con Avendaño?[31]

Al hablar de delaciones en las confesiones es importante mencionar un cambio sucedido hacia los años de la oleada de campañas organizadas por Villagómez en relación con el papel jugado por los jesuitas. La Compañía de Jesús, que había tenido un gran protagonismo en las campañas organizadas por Lobo Guerrero asistiendo en las tareas de confesar y predicar, rehusó participar en las actividades de la década de 1650 intentando persuadir a los indios con sermones, pláticas y confesiones de que debían declarar sus ritos ocultos. Los jesuitas alegaban que no querían que los indios pensasen que sus prácticas eran descubiertas porque sus miembros revelaban posteriormente el secreto de confesión. Villagómez recurrió ante este problema al monarca, el cual llegó a consultarlo con el General de la Compañía, pero, aunque este ordenó al Provincial de Perú que facilitase misioneros a Villagómez, en 1658 el arzobispo continuaba sin recibir ayuda de la orden para la extirpación de las idolatrías.[32] Sin duda, este es otro dato importante a tener en cuenta al establecer una comparación entre las dos fases del movimiento extirpador a comienzos y a mediados de siglo.

Detengámonos, finalmente, en otra cara de la misma pregunta acerca de la eficacia de las visitas a lo largo del tiempo. Esta tiene que ver con la utilización de uno de los recursos que la Iglesia consideraba esencial para los buenos resultados de la extirpación: la predicación. Por referirnos solo a Perú, desde la época del arzobispo Loaysa se había puesto énfasis en la

31. Merece recordarse que en otro caso importante, como el de Francisco de Ávila en Huarochirí, sí se conoce el motivo que dio lugar a la ruptura de la complicidad; ver Acosta 1987a [Ver el capítulo 9 en la sección IV del presente libro (N. del E.)].

32. Carta de P. Villagómez a S.M., Lima, 10 julio de 1658, en AGI, Lima 59 [Ver Macarena Cordero Fernández, "Rol de la Compañía de Jesús en las visitas de idolatrías: Lima, siglo XVII", *Anuario de Historia de la Iglesia* (Pamplona), vol. 21 (2012), pp. 361-386 (N. del E.)].

necesidad de explicar adecuadamente a los conquistados los principios de la religión cristiana. El III Concilio concedió aún mayor importancia al catecismo y a los sermones para los indios, lo cual fue resaltado, si cabe, en los informes sobre la idolatría de F. de Ávila y en escritos, como la *Extirpación de la idolatría* (1621), de P.J. de Arriaga. Es probable que desde la década de 1610 tanto F. de Ávila como F. de Avendaño estuvieran predicando los sermones que después publicarían en 1648 y 1649, respectivamente, si no en su forma definitiva, quizás sí con similar estructura a como aparecieron finalmente. Pues bien, sin querer adelantar aquí conclusiones de una investigación que se encuentra en curso, se puede afirmar que, al menos por lo que respecta a los sermones de F. de Avendaño, contenidos en su obra *Sermones de los misterios de nuestra Santa Fe Católica* (Lima, 1649), adolecían de una seria escasez de rigor en su elaboración lógica, lo que los hacía difícilmente comprensibles para una mente occidental y probablemente mucho más para el hombre andino. Silogismos mal construidos, reducciones al absurdo, utilización de esquemas de valores posiblemente no funcionales en la cultura andina, etc., que Avendaño no osaría desarrollar ante un experto auditorio europeo, probablemente contribuían a hacer de la predicación de los curas y extirpadores algo muy alejado del eficiente recurso que querían poner en juego para eliminar la religión indígena.[33] Desde luego, el poco efecto de este tipo de sermones se vendría arrastrando desde el siglo XVI, pero no deja de ser interesante que fuera en la década de 1640 cuando se tomara la decisión de publicarlos.

* * * * *

Hacia mediados del siglo XVII, cuando Pedro de Villagómez decidió iniciar una nueva etapa en la extirpación institucionalizada de la religión indígena, las condiciones del proceso que iba a tener lugar no eran exactamente las mismas que 40 años antes, como se ha podido comprobar.

En el rápido panorama descrito en las páginas anteriores no se han mencionado, por merecer tratamiento más extenso en otro trabajo, dos factores sin duda importantes en cualquier análisis sobre la cuestión: la

33. Este análisis es desarrollado por Antonio Acosta en un artículo publicado en 2001; ver el capítulo 11 en la sección IV del presente libro (N. del E.).

evolución demográfica de la población indígena y la coyuntura económica del virreinato a partir precisamente de la década de 1620. Pero, aun así, datos como que los procesos judiciales contra los doctrineros fuesen algo casi cotidiano en el juzgado eclesiástico; o que la existencia de las prácticas religiosas indígenas fuese, no ya conocida, sino que estuviese bien documentada y que hasta la acusación de idólatra se llegara a utilizar como descalificación ante las autoridades coloniales; o que los jesuitas optaran finalmente por retirarse de un asunto tan embrollado como eran las visitas, marcan una diferencia con lo sucedido a comienzos de siglo.

Con los elementos expuestos no resulta fácil aún explicar el motivo del comienzo de las visitas de extirpación decididas por Villagómez, pero lo que se puede adelantar como hipótesis es que, por contraposición con las que tuvieron lugar en la década de 1610, las de los años 1650 no debieron tener su origen en el específico mundo de las doctrinas. Las relaciones en el interior y en torno a los curatos de indios no parece que hubieran experimentado grandes cambios en los últimos 30 años, mientras que, por el contrario, sí se estaban produciendo transformaciones en el ambiente general de la sociedad como consecuencia de la crisis por la que atravesaba el virreinato.[34] Parece probable que fuera la alteración de alguno de los mecanismos del sistema colonial lo que dio origen al reinicio de la extirpación de la religión indígena, aunque desde luego se hace necesario un profundo análisis para resolver en cualquier sentido esta cuestión.

De todos modos, lo que resulta evidente es que una publicación sobre Cajatambo como *Cultura andina y represión,* de Pierre Duviols, resulta un instrumento valiosísimo para la tarea que aún resta por hacer.

---

34. Sobre la crisis de mediados del siglo XVII en el Virreinato del Perú, ver Kenneth J. Andrien, *Crisis y decadencia: El virreinato del Perú en el siglo XVII* [1985] (Lima: BCRP, IEP, 2011); Luis Miguel Glave, *Trajinantes: Caminos indígenas en la sociedad colonial siglos XVI/XVII* (Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1989), y *De Rosa y espinas: Economía, sociedad y mentalidades andinas, siglo XVII* (Lima: IEP, BCRP, 1998); Clara López Beltrán, *Estructura económica de una sociedad colonial: Charcas en el siglo XVII* (La Paz: CERES, 1988); Zacarías Moutoukias, *Contrabando y control colonial en el siglo XVII: Buenos Aires, el Atlántico y el espacio peruano* (Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1988); B. H. Slicher van Bath, *Real Hacienda y economía en Hispanoamérica, 1541-1820* (Amsterdam: CEDLA, 1989); y Ruggiero Romano, *Coyunturas opuestas: La crisis del siglo XVII en Europa e Hispanoamérica* (México: El Colegio de México, FCE, 1993) (N. del E.).

FRANCISCO DE ÁVILA (CUSCO 1573 (?) – LIMA 1647)*

No es mucho lo que puede añadirse en nuestros días a los datos biográficos ya conocidos del que fue doctrinero de los indios de San Damián de Checa en Huarochirí hacia 1600, Francisco de Ávila, a pesar de tratarse de un personaje que ha despertado interés entre los estudiosos de distintos ámbitos de la historia colonial. Es cierto que en los últimos años se ha tenido acceso a algún que otro documento que ilustra de manera decisiva sobre periodos importantes de su vida, como es el pleito que los indios de su doctrina interpusieron contra él en 1607. El conocimiento de este pleito modifica sustancialmente la idea que se tenía acerca de su participación en el "descubrimiento de la idolatría", en la primera década del siglo XVII, así como sobre el propio movimiento de extirpación. Sin embargo, la mayor parte de la información disponible sobre el personaje fue ya recogida por P. Duviols en el "estudio biobibliográfico" que hizo del doctrinero de San Damián en 1966, si bien no la utilizó en su totalidad.[1]

No obstante, a pesar de que la mayoría de las referencias se conocen desde comienzos del siglo XX y, más aún, por el hecho de hallarse enriquecidas con las aportaciones recientes, es posible efectuar una nueva aproximación a la figura de F. de Ávila que la haga aparecer en toda su dimensión, en una época y espacio determinados de la historia colonial del Perú.

---

* Publicado originalmente en Gérald Taylor (editor), *Ritos y Tradiciones de Huarochirí*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Instituto Francés de Estudios Andinos, 1987, pp. 551-616.

1. *Dioses y hombres de Huarochirí*, narración quechua recogida por Francisco de Ávila (¿1598?); edición bilingüe, traducción castellana de José María Arguedas; estudio biobibliográfico de Pierre Duviols (ver Ávila 1966, Duviols 1966a).

En efecto, en la vida y en la actuación del que fue cura de San Damián puede detectarse el curso que iba siguiendo la colonización. En sus rasgos personales, en las circunstancias que rodean su mismo nacimiento, en su formación y carrera como eclesiástico, en sus relaciones sociales, en sus aspiraciones o en su actuación como doctrinero y en las consecuencias derivadas de ella se reflejan –y a la vez se comprenden– las relaciones económicas y sociales que se daban entre las diferentes estructuras de la colonia. Para comprobarlo puede comenzarse cronológicamente con su nacimiento.

I

Es de sobra conocido el dato de su aparición como "expuesto" a las puertas del matrimonio de Cristóbal Rodríguez, ensayador, y Beatriz de Ávila, en Cusco. Igualmente es conocida la fecha que se ha deducido de su nacimiento, 1573, partiendo de que fue tonsurado en 1592 a los 18 años (Ávila 1607, 1936: 170).[2] Por el contrario, acerca de sus verdaderos padres solo se sabe que Ávila insistió en alguna ocasión en que, aún siendo expósito, era hijo "de padres naturales de essa [Castilla] y nobles, aunque no conocidos".[3] La referencia a la identidad de sus padres da ocasión para proceder a la revisión de la primera de las cuestiones en torno a su vida que parece haber tenido repercusiones posteriores en su carrera y sobre la que existen algunos malentendidos.

Pese a las afirmaciones del propio Ávila sobre el origen de sus padres, algunos testigos de la Información "de vita et moribus" [de vida y costumbres] que solicitó siendo doctrinero de San Damián, en 1607, y que parecían conocerlo bien, únicamente dijeron de él que era expósito. Esto

2. Si se toma como referencia la alusión del P. A. Vásquez SJ., quien en 1641 decía que Ávila tenía 65 años (ver Vargas Ugarte 1935, tomo I: 143-4, citado por Duviols 1966a: 228) la fecha de nacimiento habría sido 1576. Y aún si se considera la mención del arzobispo Mogrovejo de que en 1604 tenía 34 años (AGI, Patronato 248, ramo 37), Ávila habría nacido en 1570. De aquí lo dudoso de la fecha. En el Archivo General de Indias (AGI, Lima 326) existe, en un expediente sobre Francisco de Ávila, lo que parece la parte civil de la misma Información de 1607, con distintos testigos, efectuada el 4 de mayo, tres días antes que la religiosa y cuyo juez comisario fue el entonces oidor de la Audiencia, Dr. Fernando Arias de Ugarte.

3. Dr. Francisco de Ávila a S.M., Los Reyes, 30 Abril 1610, en AGI, Lima 335 (citado por Duviols 1966a: 248-9). Duviols especula, por otra parte, con la posibilidad de que sus padres, en efecto, fuesen nobles (p. 218), aunque Ávila seguía admitiendo en 1610 que eran desconocidos.

ocurrió por ejemplo con el Ldo. Bartolomé de Almansa, que lo conocía desde que Ávila llegó a Lima y que "había visto papeles y recaudos por donde consta la verdad de ello, y porque sobre ello tuvo pleito ante el Provisor de esta ciudad [Lima]" (Ávila 1607, 1936: 181).

Más autorizado como testigo era aún el Ldo. Alonso Menacho, quien conocía a Ávila desde 1587, en Cusco, donde había sido cura beneficiado de aquella catedral durante ocho años. Menacho sabía que Ávila era expuesto "y si otra cosa fuera este testigo lo supiera" (Ávila 1607, 1936: 187).

El testimonio quizás definitivo lo aportaba el Ldo. Cristóbal Sánchez de Renedo, canónigo de la catedral de Lima y que conocía a Ávila desde poco después de su llegada a la capital. Sánchez de Renedo declaró en 1607 que Ávila era expuesto "y que hasta ahora no se han sabido ni conocido sus padres", apoyándose en que él mismo había sido uno de los capitulares y votantes del tribunal que examinó a Ávila cuando se presentó a la oposición de una canongía de Lima en 1600. Con tal ocasión, decía Sánchez Renedo, "en la causa de calificación de los opositores se examinó este artículo" y añadía que él "inquirió con particular cuidado" (Ávila 1607, 1936: 184). Merece ser señalado que en el interrogatorio de la Información que Sánchez Renedo contestaba en 1607 y que probablemente había sido elaborada por Ávila, se preguntara a los testigos si sabían que el interesado había nacido en Cusco, "donde no se conocen sus padres" (Ávila 1607, 1936: 179), mientras que en 1610 cuando, después de haber sido absuelto en el pleito de sus indios, el cura intentaba recuperar la consideración social, reclamaba que los padres eran de Castilla y nobles.

El elemento que termina de completar el confuso cuadro del origen social de Ávila lo constituye el detalle reflejado en las acusaciones de sus indios en 1607, que aluden a que Ávila tuvo viviendo con él en la doctrina a su madre durante "dos años y medio", entre 1601 y 1604 aproximadamente y que, en otras ocasiones, enviaba a indios desde San Damián a Lima, a su casa, a que le llevaran cargas de carbón.[4] Aunque el dato pudiera dar pie también a la especulación, si se piensa que Ávila

4. "Proceso remitido por el Sr. Deán y Provisor al Dr. Padilla, visitador general, de capítulos contra el Doctor Francisco de Ávila, cura y beneficiado de la doctrina de San Damián y sus anexos", 1607, ff. 5v y 96, en Archivo Arzobispal de Lima, Capítulos 1. Un extracto de este expediente fue publicado por Acosta 1979 [Ver el capítulo 10 en la sección IV del presente libro (N. del E.)].

era alguien conocido en ciertos círculos limeños, las declaraciones de los testigos en la Información y la suya propia de que sus padres eran desconocidos obligan a creer que esta madre de la que habla el expediente debía ser la adoptiva, que se habría trasladado a Lima al final de su vida para estar cerca de Ávila.

De todos modos, con las anteriores declaraciones no solo queda fuera de duda que Ávila era expósito, sino que se puede poner en cuestión otro rasgo que se le ha adjudicado y es que, además, era mestizo, al menos "ante la ley" (Duviols 1966a: 218).[5] La primera referencia que ha dado pie para sostenerlo es una frase del Virrey Marqués de Montesclaros que ilustra muy bien el tipo de fuente que, manejadas sin excesivo sentido crítico, han dado lugar a un conocimiento confuso de la estructura social de la colonia. Decía Montesclaros en 1610 sobre Ávila que era:

> "hombre de moderadas letras, buena opinión en sus costumbres, criollo de este reino, y aunque hay opinión que son conocidos sus padres, él se cuenta por expuesto, y en cualquiera de estos dos caminos es mestizo, según se tiene por más cierto" (Polo 1906: 37).[6]

La frase refleja lo vago de algunos conceptos sociales que se manejaban en la colonia e, independientemente de que se tuviera por cierto que fuera mestizo –de lo cual no existe ninguna otra referencia anterior–, ni el hecho de ser criollo del reino, ni el ser expuesto eran sinónimos de ser mestizo; por ello, solo ese párrafo no resulta suficiente argumento como para adjudicarle tal carácter a Ávila.

La segunda base que ha servido para achacarle esa condición no parece que sea la confirmación que requiera la frase de Montesclaros. Se trata de la información realizada en 1641 por el P. Antonio Vásquez S.J., cuando Ávila solicitó entrar en la Compañía, cumplidos los 65 años. De él decía Vásquez entonces: "dice que es hombre docto y gran lenguaraz,

---

5. En su excelente libro sobre Huarochirí, Karen Spalding (1984: 253-4) argumenta sobre la probabilidad de que Ávila fuera mestizo. Aventura incluso que podría descender de nobleza indígena, refiriéndose seguramente a la frase "nobleza de esa" y, a partir de aquí, efectúa una arriesgada interpretación de la vida y actuación de Ávila que habrían significado una forma de reivindicar, mediante sus propios méritos, una posición social que tenía oscuros orígenes.

6. Estos informes oficiales eran con mucha frecuencia rutinarios y en ellos no eran raros los errores. Así, del mismo Ávila se decía en otros informes, por estas mismas fechas, que llevaba 18 años en la doctrina, lo que no era exacto (AGI, Charcas 1 y Lima 1). Ver nota 28 infra.

pero representa su condición de mestizo" (Vargas Ugarte 1935, tomo I: 143-4, citado por Duviols 1966a: 228).

Se puede concluir que ninguno de los párrafos citados, curiosamente posteriores a 1609, aportan pruebas suficientes como para creer que Ávila fuera realmente mestizo. Como máximo, sobre la base de la declaración del jesuita Vásquez, podría llegar a pensarse que tuviera rasgos faciales que le dificultaran pasar por completamente blanco; tal pudiera ser el sentido del verbo "representar". Frente a ello, las declaraciones de los Ldos. Menacho y Sánchez de Renedo, en 1607, dejan claro que el único rasgo destacable de Ávila, en cuanto a su origen, era el ser expósito. De hecho, como habrá ocasión de comprobar, cuando el cura tuvo problemas ante la ley en este terreno no fue por ser mestizo, sino expuesto. Todo ello descarta a Ávila como uno de los sacerdotes llamémosles destacados de la historia de la Iglesia colonial, pero problemáticos precisamente por su condición de mestizos, de los que el jesuita Blas Valera puede ser un ejemplo representativo y a los que la Iglesia puso dificultades crecientes para su ordenación (Lavallé 1985). En el caso de Ávila, por otra parte, es importante la cuestión de las fechas en relación con el asunto. Las alusiones a que fuera mestizo son posteriores a su pleito con los indios de su doctrina y no es descartable, porque existen otros indicios, que ello formara parte de un intento de dificultar su carrera eclesiástica después de que se viera envuelto en un escándalo de ciertas proporciones, como fue el choque con sus indios, que llegó a dar con él en la cárcel del arzobispado. De hecho, al margen de este caso, la acusación de mestizo fue un arma utilizada a veces a conveniencia con fines políticos, para deshacerse de elementos poco gratos en determinadas circunstancias en la sociedad colonial.[7] Abundando en esta línea y en contraposición con Ávila, nadie acusó ni siquiera veladamente de ser mestizo al Dr. Diego

7. Hay ocasión de constatar la utilización del término con este sentido en disputas sociales del siglo XVII; ver Acosta 1981 [Ver asimismo Thierry Saignes y Thérèse Bouysse-Cassagne, "Dos confundidas identidades: Mestizos y criollos en el siglo XVII", en: Hiroyasu Tomoeda y Luis Millones, eds., *500 años de Mestizaje en los Andes* (Lima-Osaka: Museo Etnográfico Nacional del Japón, Biblioteca Peruana de Psicoanálisis, 1992), pp. 29-44 ; y también Berta Ares, "El papel de mediadores y la construcción de un discurso sobre la identidad de los mestizos peruanos (siglo XVI)", en: Berta Ares y Serge Gruzinski, coords., *Entre dos Mundos: Fronteras culturales y agentes mediadores* (Sevilla: EEHA, 1997), pp. 37-59; y "'Un borracho de chicha y vino': La construcción social del mestizo (Perú, siglo XVI)", en: Gregorio Salinero, ed., *Mezclado y sospechoso: Movilidad e identidades, España y América (siglos XVI-XVIII)* (Madrid: Casa de Velásquez, 2005), pp. 121-144 (N. de E.)].

Ramírez, beneficiado de la catedral de Lima y contemporáneo del cura cusqueño. Lobo Guerrero había nombrado a Ramírez como uno de los primeros Jueces Visitadores de la Idolatría al iniciarse las campañas de extirpación y el mismo arzobispo lo recomendaba en 1619 para una de las canongías de la catedral, cuando se produjesen vacantes, especificando en el informe que era "hijo natural de persona noble y de una india principal que llaman Aca".[8]

Tras lo dicho, de lo único que puede caber duda razonable, sin embargo, es de que Ávila fuera ilegítimo. El fenómeno de los expósitos ha sido asociado tradicionalmente con la ilegitimidad y hoy parece existir una tendencia mayoritaria a asociar ambos caracteres en la investigación histórica, aunque no se trata de una identificación nítida ni concluyente. En cualquier caso Ávila tampoco fue tenido por ilegítimo cuando fue ordenado sacerdote, ni nunca se le reprochó tal origen en el terreno legal.

Expósito y probablemente ilegítimo, el caso es que Ávila se educó en Cusco en las décadas de 1570 y 1580, años en que se transformaba profundamente el funcionamiento de la colonia y se estaban echando las bases de lo que sería el virreinato postoledano. Ávila crecía en un mundo económico, social y administrativo cambiante y se incorporaría, más tarde, a un contexto organizado bajo nuevas coordenadas.

El niño crecería en el ambiente de una familia española pero, al mismo tiempo, debió conocer y habituarse al mundo indígena de la ciudad. Cusco tenía en 1570 únicamente unos 500 españoles frente a aproximadamente 60 000 indios, sin contar otros muchos miles en sus alrededores. A pesar de las Guerras Civiles (1537-1554) y de la fuerte mortalidad indígena, Cusco seguía siendo el corazón del mundo indígena (Cook 1981: 212-16). Por esta causa, desde pequeño, Ávila debió conocer las costumbres andinas, así como el quechua, que más tarde iban a serle de tanta ayuda en su vida profesional. De hecho, otros miembros cusqueños de su generación, también sacerdotes, conocían como él dicha lengua[9] y él mismo escribiría en 1645:

8. Bartolomé Lobo Guerrero a S.M., Consultas para canongías, Los Reyes, 15 Abril 1619, en AGI, Lima 301.

9. Ver por ejemplo, "Presentación del P. Francisco de Frías para la doctrina de Hangarara y Acopia", Los Reyes, 30 Octubre 1596, en AGI, Lima 320.

> "... lo propio hizo conmigo este Divino Señor [...] que naciesse en el Cuzco, y muchacho bebiesse la lengua General de los Indios, para que cuando viniesse a ser su Cura, y Parrocho, les predicasse, y para ello me infundió eficasissimo espíritu de hacerlo con mucho cuydado, desde el año de 1597, hasta el de 1608" (Ávila 1648, "Prefación", p. Lviii).[10]

En Cusco, Ávila fue enviado a estudiar al Colegio de la Compañía de Jesús, acudiendo a "las escuelas de gramática y donde asimismo oyó algo de Artes y Teología" y parece que desde entonces el niño destacó como alumno aventajado.[11] Dadas estas circunstancias, podría considerarse normal que hubiesen sido los propios padres jesuitas quienes hubiesen facilitado el traslado y la residencia en Lima a aquel joven para continuar sus estudios en la Universidad, pero no parece que ocurriera así, lo que deja abierto el interrogante de si sería debido al oscuro origen social de Ávila. El hecho es que, descartados los jesuitas, resulta difícil explicar de quién sería la "invisible mano"[12] que le permitió trasladarse a Lima en 1592, sin tener en aquella ciudad "casa de pariente ni conocidos" (Ávila 1607, 1936: 179)[13] y sacar adelante y brillantemente sus estudios sin tener "quien le favoreciese ni amparase ni le diese lo necesario" entre 1592 y 1596 (Ávila 1607, 1936: 182). Decir que Ávila vivió en Lima con "mucha pobreza" no resuelve en verdad la curiosa incógnita de saber cómo pudo subsistir en una ciudad ajena, sin ningún contacto inicial aparente.

No obstante, a pesar de las eventuales dificultades, Ávila se hizo rápidamente conocido como estudiante destacado en los medios

---

10.. F. de Ávila, "Prefación al Libro de los Sermones, o Homilias en la lengua castellana, y la índica general Quechhua" [redactado en 1645] (en Ávila 1648: Lv-Xc); la paginación [de los 18 folios o 36 páginas, de la 55 a la 90, en números romanos] corresponde a la existente a mano en el ejemplar de la Biblioteca Nacional del Perú [Código: X 22 60 A9 c. Hay 5 ejemplares del *Tratado* de Ávila en los Estados Unidos: en la Lilly Library (Bloomington, Indiana), código: BV35.A95; en Duke University (Durham, Carolina del Norte), código: EqD2597 v1+2; en Cornell University (Ithaca, Nueva York), código: BX1484.D25+; en Harvard University (Cambridge, Massachussets), código: LPC6 Av551 646t; y en la John Carter Brown Library (Providence, Rhode Island), código: BA648. A958t, ejemplar digitalizado y accesible en: https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:15948/ y en: https://archive.org/details/tratadodeloseuan00avil (N. del E.)].

11. Tomado del interrogatorio al que respondieron los testigos de la Información de 1607 (Ávila 1607, 1936: 179).

12. Expresión de H. Urteaga en la elogiosa biografía que hizo de Ávila (ver Ávila 1607, 1936: 170).

13. En la *Crónica Franciscana de las Provincias del Perú* [1651], de Fr. Diego de Córdova Salinas O.F.M. (1957, libro v, cap. xxv: 950), Ávila afirma que llegó a Lima en 1590.

universitarios. Como ya lo había demostrado en Cusco, siguió siendo un alumno inquieto y, además de sus materias de estudio, asistía a veces a lecciones extraordinarias, como ocurrió con la materia "De Simonía", impartida por el canónigo Dr. Carlos Marcelo Corne, y "De Censuris", por el conocido Esteban de Ávila S.J. (Ávila 1607, 1936: 180). Tal debía ser el grado de aprovechamiento del alumno que, en 1596, durante la visita que efectuó a la Universidad de San Marcos el arzobispo de México, D. Alonso Fernández de Bonilla, Francisco de Ávila fue elegido entre todos sus condiscípulos por el Dr. Alania, catedrático de Vísperas, para desarrollar, en "acto y conclusiones" el capítulo "Ex letteris", *De Jure Patronatus,* ante el visitador, el Claustro y demás asistentes, dando buena cuenta del ejercicio y siendo resaltada aquella intervención por los testigos de la Información "de vita et moribus" en 1607 (Ávila 1607, 1936: 180; AGI, Lima 326). Ávila era sin duda un estudiante aventajado y es posible que ya hacia 1595-6, ante el modelo de sus maestros, aspirase a realizar una brillante carrera eclesiástica.

Tras cuatro años de estudios en San Marcos, Ávila volvió súbitamente a Cusco en 1596, sin que se sepa cuál fue el motivo de su regreso. Con esta ocasión, Ávila recibió de manos del recién nombrado obispo de Tucumán, Fr. Fernando de Trejo O.F.M., las órdenes menores y mayores, de lector a presbítero, en corto espacio de tiempo, entre marzo y abril de 1596.[14]

Cualquiera que fuese la razón que le hizo volver a Cusco, al año siguiente, 1597, Ávila estaba de nuevo en Lima, donde se graduó de Bachiller el 12 de febrero. La carrera del joven sacerdote se desarrollaba con rapidez y era realizada en difíciles condiciones económicas, lo que le proporcionaba un especial significado y parecía denotar tesón y una cierta ambición personal.

Además, aun siendo de Cusco estaba aparentemente bien relacionado en Lima: mantenía vínculos con los jesuitas aunque no ingresara en la Compañía, era conocido por elementos de la administración civil y era considerado en los ámbitos académico y catedralicio, aquellos con los que la Universidad estaba en contacto. La minoría intelectual que controlaba la enseñanza universitaria en Lima, como en México, era fundamentalmente la alta jerarquía eclesiástica representada por destacados miembros de las órdenes religiosas y elementos del cabildo eclesiástico o vinculados

14. Ver los títulos de órdenes menores y mayores en el expediente de AGI, Lima 326.

a la catedral y, junto a ella, algunos componentes del poder civil (ver Eguiguren 1940-50, 1951). De los doce testigos que declararon en la ya citada Información de 1607, cuatro habían sido profesores suyos en San Marcos, cuatro eran canónigos, otros tres eran beneficiados en la catedral de Lima, uno era regidor del Ayuntamiento, otro llegó a ser Alcalde de Corte en la Audiencia y, en general, todos confirmaban la buena fama que adquirió Ávila durante sus estudios en la Facultad de Cánones y Leyes y que avaló a lo largo de "muchos actos individuales y otros generales que tuvo delante del Claustro de Doctores y Maestros" (Ávila 1607, 1936: 179; AGI, Lima 326).

Además de sus habilidades y conocimientos, todos aquellos contactos con la minoría intelectual limeña, en principio, no debían sobrarle de cara al futuro de su carrera. Pero Ávila era cusqueño, a pesar de todo, era un elemento ajeno a aquella minoría y una cosa era la admiración que pudieran reconocerle sus profesores en tanto que alumno, que podía llegar a manifestarse en las declaraciones de una Información, y otra distinta que estuvieran dispuestos a abrirle las puertas para admitirle en su seno, sin condiciones, como tendrían ocasión de demostrar.

Para continuar su ascenso en la carrera eclesiástica se puede decir que, de todas formas y teniendo en cuenta su origen, Ávila se encontraba en el momento oportuno y en condiciones muy ventajosas. Para alguien como él, no favorecido por su origen familiar, hubiera sido difícil aspirar directamente a un cargo destacado en algunas de las iglesias importantes del virreinato. Sin embargo, en los años 1590 estaba en pleno desarrollo el proceso de normalización e intensificación de la presencia de la Iglesia en todas las esferas de la colonia. Cumpliendo las directrices del III Concilio de Lima, se estaba procediendo a la ampliación del número de doctrinas de indios, que se procuraban otorgar a individuos cualificados y a "hijos de la tierra" y, en estas circunstancias, las posibilidades de obtener un beneficio para alguien como Ávila, joven, estudiante destacado y conocedor del quechua, aumentaban. Y lo cierto es que el mismo año de 1597, con menos de 25 años, obtuvo la doctrina de San Damián, en Huarochirí, por oposición (Polo 1906: 26).[15]

San Damián era uno de los curatos del repartimiento de Huarochirí que, a su vez, era uno de los más ricos de la Audiencia de Lima.

15. Ver la presentación y la colación de la doctrina en AGI, Lima 326.

Huarochirí tenía tasado en 1581 su tributo en 7 089 pisos, siendo el sexto repartimiento de la Audiencia en cuanto al número de tributarios, con 1 737, mientras que era solo el tercero en lo referente al monto del tributo, lo que da idea de su riqueza (Torres Saldamando 1967: 50). Conseguir una doctrina así, próxima a la capital, por añadidura, al poco tiempo de haber sido ordenado no era algo al alcance de cualquier sacerdote en el virreinato y había muchos aspirando a un puesto como aquel durante años sin conseguirlo. La competencia era cada vez más cerrada; cada vez más curas "hijos de la tierra" comenzaban a quejarse de no disponer de beneficios suficientes y, sin embargo, Ávila había conseguido uno bastante bueno rápidamente. Él mismo parecía tener conciencia de lo rápido de su carrera si nos fijamos en las palabras que puso en boca de unos indios de su doctrina, al escribir la "Prefación" a sus Sermones. Fueran ciertas o no, el hecho de que Ávila las escribiera muchos años más tarde denotan, como mínimo, que tenía presente la velocidad de su curriculum y las confirmaba con su propia opinión:

> "Lo propio hizo conmigo este Divino Señor, que quiso hazerme su Sacerdote, y ponerme quando muy moço en una Doctrina de Indios cerca desta ciudad…" (Ávila 1648, "Prefación", p. Lviii).

La llegada de Ávila a San Damián, por otra parte, obliga a referirse al menos por primera vez a un aspecto de su actividad como doctrinero que, hasta hoy, ha venido dándose por supuesto y que es necesario revisar: se trata de los objetivos que tuviera Ávila en tanto que cura de indios. Se ha escrito que a Ávila "se le ofreció un vasto campo para mostrar su celo en predicar a los indios y desterrar la idolatría que conservaban por ignorancia y por natural apego a las creencias y prácticas de sus antepasados" (Polo 1906: 26),[16] lo cual parece presuponer un celo especial en el sacerdote por la idolatría ya en 1597.

No obstante, es más que dudoso que en aquella fecha alentase ya en Ávila una especial sensibilidad hacia la idolatría en mayor medida que en cualquier otro sacerdote del arzobispado. La frase anterior ha sido escrita sobre la base de manifestaciones hechas por el mismo Ávila u otras personas con posterioridad a 1609, es decir, cuando la sensibilidad por la persecución de la idolatría era alta y más aún en el propio doctrinero. Por ejemplo, la carta de Ávila al jesuita P. Diego Álvarez de Paz S.J.,

16. Duviols asume el mismo supuesto (1966a: 219).

solicitando ayuda para confesar indios, que es la mención más temprana conocida de su preocupación por la idolatría indígena, data de junio de 1609, cuando ya había comenzado por propia iniciativa la extirpación tras el conflicto con sus indios.[17] Por otra parte, frases suyas como "... desde el año 1597 hasta el de [1]608, sin omitir un solo Domingo, ni Fiesta, y siempre prediqué contra la Idolatría ..." (Ávila 1648, "Prefación", p. Lviii), fueron escritas igualmente en 1645.

Pero lo cierto es que hasta 1607, incluyendo la Información "de vita et moribus", no existe ni una sola referencia a una especial preocupación de Ávila por la idolatría indígena. En la mencionada Información, solicitada curiosamente por él mismo en mayo de 1607, unos meses antes de que los indios lo denunciaran ante el arzobispado y en la que hay que suponer que Ávila intentaría destacar todos sus méritos, la palabra idolatría no aparece ni una sola vez, ni en las preguntas propuestas por Ávila a los testigos ni en ninguna de las respuestas de estos, incluyendo al Ldo. B. de Almansa que había sido vecino suyo como cura en la doctrina de Huarochirí, próxima a San Damián, durante cinco años. Por el contrario, Almansa declaraba simplemente sobre Ávila "su mucha virtud y recojimiento y vigilancia que tiene en la administración de los curatos, doctrinando y predicando, catequizando y enseñando a sus feligreses con mucho aprovechamiento de ellos" (Ávila 1607, 1936: 183), lo cual podría ser dicho sobre cualquier doctrinero del arzobispado por otro vecino suyo.

Pero continuando con su curso profesional, una vez en San Damián, Ávila no dio por concluida su carrera; decididamente tenía aspiraciones mucho más altas que las de un simple doctrinero de indios y la continuó en dos direcciones. En una, que podemos considerar la académica, prosiguió hasta la consecución de los grados de Licenciado y Doctor que obtuvo en San Marcos en 1606; en tanto que en la puramente profesional, Ávila llevaba a cabo ya en 1600 el primer intento de conseguir una plaza en el cabildo de la sede arzobispal, presentándose a la oposición de la Canongía Doctoral.[18]

---

17. F. de Ávila a P. Diego Álvarez de Paz S.J., San Damián, 23 junio 1609 (Ávila 1648, "Prefación", pp. Lxvi-Lxviii; reproducido en Duviols 1966a: 245-6).

18. F. de Ávila a S.M., Los Reyes, 30 Abril 1610, en AGI, Lima 335 (citado por Duviols 1966a: 248-9), dice que se presentó por primera vez en 1601.

Ávila había centrado claramente su interés en la capital del virreinato, lo que indica dos cosas. Por un lado, el fuerte atractivo que la ciudad ejercía para cualquiera que tuviese aspiraciones y en este sentido nuestro cura parecía entender que estar en la capital era decisivo. Hacia 1600 Lima estaba en pleno crecimiento en una época de auge en el virreinato y hasta tal punto le interesaba a Ávila residir allí que, durante su estancia en Huarochirí, inició la construcción de una casa en Lima valiéndose del trabajo de sus indios.[19] Bien en esta que le construyeran sus indios o en su anterior residencia vivió, cuidándola "a mucha satisfación", la madre Estefanía de San José, mulata, contemporánea del cura y antigua esclava en Cusco donde se conocieron en la infancia. En la breve biografía que escribiera Ávila de la Profesa de la Orden Tercera tras su muerte en 1645, afirmaba que la beata en su casa "con su buen ejemplo edificaba a todos. Juntaba de noche a rezar el servicio y les trataba de Dios con particular cuidado", lo que unido al hecho de que la mulata criara "dos niños y dos niñas españolitos pobres", da idea de que Ávila disponía de una casa con ciertas posibilidades.[20]

Por otra parte era manifiesto que el doctrinero tenía cierta dosis de ambición personal desde el momento en que se atrevía a optar a una plaza de canónigo en la catedral con una edad en torno a los 25 años, quizás animado por la rapidez en su carrera. Se trataba de un destino de alta cotización en el mundo eclesiástico, acorde con la importancia de la ciudad, si se considera que los diezmos del arzobispado, que mantenían una tendencia creciente, ascendían en 1595-96 a 32 093 pesos ensayados y 23 001 pesos corrientes, y en 1606-07 valían ya 64 408 ensayados y 11 530 corrientes (ver Carnero y Pinto 1983). Era sin duda un intento prematuro, aunque no es seguro que Ávila lo estimase así; en cualquier caso, con ello logró sumar un mérito a su carrera que esgrimió en la primera ocasión que se le presentó: la Información de 1607, en la que hizo declarar a

19. Esta es una de las acusaciones de los indios contra el cura. Ver "Proceso", AAL, Capítulos 1, ff. 4v, 46 y 48. Sobre la construcción de la casa, Spalding (1984: 128) menciona lo común de que los indios de encomiendas trabajaran en la construcción de las casas de los encomenderos en Lima. Ávila estaría simplemente continuando una práctica ya conocida para los indios.

20. Ávila escribió las notas sobre la vida de la madre Estefanía de San José a petición de Fr. Diego de Córdova Salinas O.F.M. y se encuentran en su *Crónica Franciscana* (1651, 1957, libro v, cap. xxv: 950-2).

algunos testigos lo brillantemente que había realizado los ejercicios en aquellas oposiciones.

II

De 1597 a 1607 Francisco de Ávila fue uno más de los doctrineros del arzobispado de Lima. Como tal aparece en las relaciones de los titulares de las doctrinas que en aquellos años se enviaban al Consejo de Indias,[21] aunque, en relación con los demás, Ávila mostrara una inquietud intelectual quizás superior a la media, que le había llevado a concluir su carrera universitaria.

Es probable que para poder conseguir sus últimos títulos académicos, Ávila debiera ausentarse a Lima, aunque fuese sólo por breves períodos de tiempo. De hecho, entre las acusaciones que los indios de su doctrina presentarían más tarde contra él había una en que decían: "se viene a esta ciudad algunas veces en el año y ha hecho fallas en cada una tres meses" ("Proceso", AAL, Capítulos 1, f. 3v). Las ausencias de los curas de sus doctrinas estaban expresamente prohibidas en las actas del III Concilio Provincial de Lima por este o por cualquier otro motivo, en principio porque se pretendía que la tarea de "evangelización" de los indios fuese constante.[22] Y al contrario que Ávila, existen casos de doctrineros quienes, al relacionar sus méritos para solicitar alguna prebenda, se excusaban de no haberse graduado por no haber podido salir de sus doctrinas, según ordenaba el Concilio.[23] En este sentido se puede decir que Ávila era, en cierta medida un privilegiado.

En esta misma línea cabe situar el hecho de que al año siguiente de haber sido nombrado doctrinero, en 1598, Ávila fuera designado Vicario de la provincia de Huarochirí por el arzobispo Toribio de Mogrovejo, cargo en el que fue ratificado en 1603, así como en 1606, ya en sede

21. Arzobispo de Los Reyes [Toribio de Mogrovejo] a S.M., "remitiendo relación de los clérigos, doctrinas ..." (1602) y "remitiendo relación de los clérigos, frailes e iglesias ..." (1604), en AGI, Patronato 248, ramos 33 y 37 (documentos reproducidos en Lissón Chávez ed. 1943-1947, vol. IV, 20: 436-47; y 21: 503-13).

22. II Concilio Limense, Parte 2ª, cap. II y III Concilio, Actio 2º, cap. 4º, en Vargas Ugarte ed. 1951, tomo I: 242 y 340.

23. Ver la Relación de méritos de Antonio Xaymes, Los Reyes, 31 Octubre 1588, en AGI, Lima 320.

vacante, tras la muerte de aquel (Ávila 1607, 1936: 197 y ss.).[24] Ello indica que por esta época Ávila gozaba de confianza por parte del arzobispado.

Sin embargo, irregularidades de los curas como las mencionadas ausencias de la doctrina y otras no eran en absoluto excepcionales ni, por lo general, eran consideradas graves en la práctica al realizarse las visitas pastorales, a pesar de las prohibiciones canónicas.

Como cura de San Damián y sus anejos, F. de Ávila experimentó entre 1597 y 1607 hasta seis de estas visitas, dos de las cuales fueron efectuadas personalmente por el arzobispo Toribio de Mogrovejo en 1598 y 1603. En la segunda de las que recibió, en 1600, llevada a cabo por el visitador Br. Francisco Martínez, como ocurría con tantos otros curas, fueron presentadas contra Ávila dos acusaciones. Estas presentaciones de cargos por indios u otras personas de la doctrina eran algo relativamente normal en las visitas y, generalmente, no tenían graves consecuencias para los acusados. En este caso no se conoce quien las presentó ni su contenido, pero lo que sí se sabe es que, como sucedía con otros curas, Ávila fue absuelto y declarado por "muy honrado, docto, estudioso y honesto, de mucha virtud y recogimiento" y se recomendaba al arzobispo que "merece que se le premie y haga merced en lo que se le ofreciere". Sin embargo, en la cuarta, de junio de 1603, sí se sabe que fueron dos indios los que presentaron ante Mogrovejo capítulos contra Ávila por "demandas de trabajos personales" y que, convocados los indios para que se presentaran como testigos, no hubo quienes quisieran declarar por lo que, igualmente, fue absuelto (Ávila 1607, 1936: 201; AGI, Lima 326).[25]

24. Los títulos se encuentran en AGI, Lima 326.

25. H. Urteaga (en Ávila 1607, 1936: 171) habla de unos primeros cargos contra Ávila ya en 1598 en la primera visita de Mogrovejo. Una lectura atenta del auto de la visita desmiente esa versión. Igualmente hay que corregir que los cargos de 1600 o de 1603 fueran presentados por "indios idólatras" como reacción contra la actuación del cura para erradicar sus prácticas religiosas. No hay ni una sola referencia a indios idólatras, ni siquiera a indios, a secas, en los autos publicados por Urteaga, aunque sí a indios simplemente en los del AGI, Lima 326. La interpretación de Urteaga era una ficción en su deseo de exaltar a Ávila como extirpador de idolatrías y no existe ni una mención a este aspecto de su actividad antes de 1609. Es curioso que este esquema: indios "idólatras" reaccionando contra Ávila por una lucha contra su religión es precisamente el ofrecido por el propio Ávila en la "Prefación" para explicar el pleito seguido contra él. Urteaga no hizo más que reproducir el esquema ofrecido por Ávila extrapolándolo a 1600. Por otra parte, Spalding (1984: 252), afirma que la prometedora carrera "was interrupted in 1600 [...] by a series of accusations against him brought by the Indians of his parish", lo cual no parece exacto. Como se ha dicho, las acusaciones de los indios eran algo bastante corriente y la carrera de Ávila no parece haberse truncado entonces, sino más tarde.

Por estos años se conjuntaban dos procesos que pueden contribuir a entender la aparición de quejas de los indios contra sus curas, como estas y las de 1607 contra Ávila que se comentarán más adelante. Por un lado, el descenso de la población indígena continuaba su curso y la zona de Huarochirí pudo haber sido una de las de fuerte declive durante el periodo en que Ávila estuvo en San Damián, aunque las cifras disponibles hoy sobre este aspecto no sean del todo satisfactorias.[26] Por otra parte, como se adelantó, comenzaba a surtir efecto la decisión adoptada en el III Concilio Limense de incrementar el número de doctrineros por repartimiento, lo cual incrementaba la presión económica sobre una población indígena decreciente.[27]

La frase con que concluía la visita a Ávila en marzo de 1600 solía ser rutinaria, aunque en su caso, quizás por el apoyo de sus contactos en Lima, parece que tuvo su importancia. El hecho es que en los años siguientes, al menos entre 1602 y 1608, a diferencia de la mayoría de los doctrineros, Ávila fue propuesto en siete ocasiones al Consejo de Indias en ternas correspondientes a diferentes vacantes en iglesias de los Andes, y fue en una de estas presentaciones cuando consiguió, en 1608, ser nombrado beneficiado de Huánuco.[28] Ello confirma que hasta 1608-9, fecha en que el pleito con sus indios comenzó a tener consecuencias, Ávila

26. Ver los cálculos que realicé sobre el descenso de población en la zona basándome en los datos de Cook (1981) en Acosta (1982b: 78-9) [Ver el capítulo 7 en la sección IV del presente libro]. El libro de Cook no considera el posible subregistro de las fuentes por el fenómeno de los indios forasteros o por ocultación de población. [Sobre este último punto ver Nicolás Sánchez-Albornoz, *Indios y tributos en el Alto Perú* (Lima: IEP, 1978) y Thierry Saignes, "Las etnias de Charcas frente al sistema colonial (siglo XVII): Ausentismo y fugas en el debate sobre la mano de obra indígena, 1595-1665", *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas* (Köln), 21 (1984), pp. 27-75 (N. del E.)].

27. En 1593 Toribio de Mogrovejo comunicaba al Rey que había 219 doctrinas en el arzobispado: 121 de religiosos y 98 de clérigos, mientras que seis años más tarde, en 1599, había 240: 122 de frailes y 118 de clérigos; apud. Rodríguez Valencia 1957, vol. II: 104-5.

28. Los otros destinos a que fue presentado fueron dos veces como beneficiado de Potosí, una vez como canónigo de La Plata y en otra ocasión como beneficiado de Machaca la Grande, Callapa y Carangas, en el corregimiento de Pacajes (AGI, Charcas 1 y Lima 2; ver Heredia Herrera 1983-95, vols. 1 y 2). En estos mismos años existían otros dos Bachilleres llamados Francisco de Ávila en México y Potosí distintos al personaje que aquí nos ocupa. Por otra parte, en los informes sobre el Ávila de Huarochirí que repetía el Consejo en las presentaciones se deslizaba el error desde 1603 de que llevaba 18 años en la doctrina.

gozaba de estima en las altas esferas del arzobispado. Pero aún parecía seguir siendo demasiado pronto para obtener una plaza distinguida en la Iglesia.

De esta etapa interesa retener el dato de que, para ninguna de estas propuestas anteriores a 1608 se tuvo en cuenta como demérito el hecho de que Ávila fuera expósito y, desde luego, nunca se mencionó que fuera mestizo. Por otro lado, recordemos que por estas fechas tampoco nadie, ni siquiera el mismo Ávila, se había referido a que estuviese preocupándose por luchar contra la idolatría en su doctrina.

En el curso de algunas visitas pastorales podían evidenciarse las relaciones sociales de los curas en las doctrinas y, para el caso de Ávila, es importante destacar que ya en la visita de 1600 figuraba el P. Andrés de Terrazas, doctrinero de San José de los Chorrillos, como uno de los testigos de la sentencia y que volvería a aparecer en las mismas circunstancias en la cuarta visita al doctrinero de San Damián, en 1603 (Ávila 1607, 1936: 201). Es decir que, como mínimo, de 1600 databa la vinculación entre Ávila y Terrazas, el cual iba a tener una actuación decisiva a favor de Ávila, como se verá en el desarrollo del conflicto de los indios contra este último en 1608. Los doctrineros entablaban con frecuencia estrechas relaciones, y este es un ejemplo que lo prueba, con las que se favorecían mutuamente en caso de necesidad, aunque el hecho de que cumplieran la misma función económica en la colonia, además de otras razones, hiciera que se enfrentasen entre sí en otras ocasiones. En cualquier caso, se les puede considerar como un grupo bien diferenciado en el interior de la Iglesia colonial.[29]

Del resto de las visitas pastorales a Ávila, hasta la sexta realizada por el Ldo. Sánchez de Alderete en 1606, solo cabe decir que aparentemente fueron rutinarias y que en todas ellas Ávila quedó libre de cargos. Hasta ese momento su vida como doctrinero parecía discurrir con normalidad. Sin embargo, el año de 1607 iba a traerle cambios fundamentales.

29. El comportamiento de los doctrineros como tal grupo se puede observar en la serie de pleitos de la Sección Capítulos del Archivo Arzobispal de Lima. En relación con esto, merece destacarse que en la cuarta visita realizada a Ávila en 1603, uno de los testigos fue el "Mto. Avendaño". Hallándose por esa fecha de doctrinero en San Pedro de Casta el que más tarde fuera visitador de idolatrías y canónigo de Lima, como mínimo se remontaba a esa fecha su relación con Ávila [Ver Guibovich 1993, en la bibliografía del presente libro (N. del E.)].

En principio, en mayo de aquel año se dirigió al arzobispado y a la Audiencia para solicitar que se recibiera una información "de vita et moribus", con un fuerte plantel de testigos que él convocó, y para que se le expidieran traslados de sus varios títulos y nombramientos. Después de varios años de cura en la doctrina y conociendo probablemente que estaba siendo presentado repetidamente a diversas prebendas vacantes, aunque en segundo o tercer lugar de las ternas, Ávila demostraba que seguía teniendo más aspiraciones que nunca de ascenso en la carrera eclesiástica y quizás intentaba rematar definitivamente sus posibilidades para alcanzar alguna vacante importante. De hecho es posible que fuese esta Información la que diera como consecuencia su nombramiento como beneficiado en Huánuco algo más de un año más tarde, una posición probablemente no suficientemente alta para sus aspiraciones.

Pero en septiembre del mismo año ocurrió algo que iba a transformar su vida. Ávila fue denunciado por algunos de los indios de su doctrina ante el Juez Provisor del arzobispado, siendo acusado de distintas actividades que venía practicando y que estaban expresamente prohibidas por el III Concilio (Actio 3ª, cap. 4º, en Vargas Ugarte ed. 1951: 345). Las acusaciones fueron presentadas a través del Protector de Indios Francisco de Avendaño[30] y este comportamiento difería en principio de la reacción habitual de los indios contra sus curas, que era la de acusarlos aprovechando las visitas pastorales. El tomar la iniciativa de dirigirse a Lima parecía suponer una intención más decidida de los indios de actuar contra el doctrinero.

Por otra parte, quienes acusaban a Ávila no eran simples indios del común. Eran diversos caciques, indios principales y contadores de distintos ayllus y huarancas de los pueblos de Santiago de Tumna, Santa Ana de Chaucarima y San Francisco de Çunicancha los que suscribían hasta cinco listas de capítulos, lo que implicaba un importante despliegue de fuerzas sociales frente al doctrinero de San Damián de Checa. Algo serio debía haber ocurrido en la doctrina para desencadenar esta acción contra Ávila. De todos modos, sin ser lo habitual, tampoco hay que creer que se trataba de algo completamente excepcional; otros doctrineros también vieron, por la misma época, cómo sus indios se

30. Era hermano del Mto. Fernando de Avendaño mencionado en la nota anterior. Todas las referencias que se hagan en adelante del pleito remiten al "Proceso" de 1607 en AAL, Capítulos 1.

dirigían directamente al arzobispado a quejarse de ellos. Las denuncias contra doctrineros por excederse, con sus actividades económicas, de los límites que les habían sido impuestos en la organización de la colonia eran muy tempranas y las referencias a lo que en la época se conocían como "abusos" eran abundantísimas. Hasta aquí el caso de Ávila no difería excesivamente del de otros doctrineros, si bien hay que señalar que lo que resultaba espectacularmente anormal era el enorme número de cargos y lo variado de los mismos presentados contra él.

En total ascendían a más de 100 capítulos y, siendo de naturaleza esencialmente económica, no faltaban los que afectaban a su comportamiento social y específicamente sexual. Según se deduce de las acusaciones, como tantos otros doctrineros, Ávila comenzaba por ampliar la cuota de producción indígena que le estaba reservada con la percepción de su sínodo,[31] recurriendo a la remuneración por los indios de sus servicios religiosos, a la recaudación de limosnas obligatorias en diferentes festividades, a la intervención más o menos forzada sobre los bienes de indios difuntos, como tierras, animales, etc., y a la captación de mercancías con la excusa de ser para la Iglesia. Merece destacarse, por el doble alcance económico e ideológico de la práctica, que Ávila permitía, y hasta lo efectuaba llamando a los indios nominalmente, que el día de Todos los Santos (1ro de noviembre) acudieran a sus "mallquis" a depositar dinero y productos sobre ellos que él mismo tasaba y después recogía. Este rito estaba expresamente prohibido por el III Concilio porque facilitaba que los indios conservasen su religión, sin embargo, ante las ganancias tan fáciles que se obtenían con ello, no sólo Ávila sino otros curas lo admitían y estimulaban. Por otro lado, tal costumbre da idea de que el celo de Ávila contra la idolatría indígena no era tan grande hasta 1608 como pretendería años más tarde.

Al margen de estos recursos obtenidos sobre la base de su función religiosa, Ávila también se apropiaba sin mediar excusa alguna, sino únicamente en razón de su posición de poder como cura del repartimiento, de enormes cantidades de productos agropecuarios, desde los diversos tubérculos andinos hasta aves, huevos y carneros. A veces estos productos eran recolectados con la ayuda de un sector de la comunidad de su confianza, como "sus oficiales, sacristanes y fiscales"

31. Sobre la función económica de los curas ver Lavallé 1982.

que le acompañaban cada año a las chacras de los indios "... y les quita dos fanegas de chochoca que vale cada fanega cuatro pesos y medio" ("Proceso", AAL, Capítulos 1, f. 4v). Igualmente Ávila se apropiaba de sebo, tinte y se hacía traer regulares cantidades de pescado por los indios. La mayor parte de esos productos, sobre todo los agropecuarios, iban destinados, transportados por cuenta del mismo cura, al enorme mercado creciente que era Lima, para lo cual disponía de ganado propio, o usaba el de los indios con frecuencia sin remunerarlo. Otras veces, como en el caso del trigo, el transporte se efectuaba primero al punto de molienda, para después ser elaborado y vendido. Del mismo modo se elaboraba en la doctrina cecina de cerdo, salándola antes de ser transportada al lugar de consumo. Pero otra parte de esos productos era destinada a la abundante mano de obra que empleaba el cura; este era el caso de la chicha, para los "muchos oficiales, así carpinteros como de otros oficios", incluyendo un platero, que tenía en su casa.

Pero, como se ha mencionado, lo que Ávila utilizaba sobre todo era la fuerza de trabajo de los indios. Estos trabajaban en ocasiones como arrieros en el transporte de los productos ya mencionados. En otras, los indios acarreaban madera procedente del

> "desecho de las casas de los naturales de la reducción del pueblo de Santa Ana de Chaucarima [...] que era muy buena, que tiene cada viga más de doce varas de largo, y gruesas, y la envió a esta ciudad para enmaderar su casa, que los indios del dicho pueblo trajeron a cuestas ..." ("Proceso", AAL, Capítulos 1, f. 46).

Esto constituía un nuevo ejemplo de cómo Ávila sacaba provecho material de una medida de alcance tanto ideológico como socioeconómico, adoptada en este caso por la administración civil, como eran las reducciones. En este mismo terreno, Ávila empleaba también a indios de la comunidad en la construcción de su casa, adeudándoles salarios.

Aparte de intervenir por medio de mecanismos extraeconómicos en la distribución del producto indígena y de participar en la circulación de mercancías, Ávila tomaba un papel muy activo en la producción misma, usando para ello, desde luego, la mano de obra indígena. Ya se ha citado el caso del amasijo de pan; junto a ello poseía chacras de maíz, una piara de 90 cerdos, un "trato" de pólvora, una "granjería" de carbón y, finalmente, producía tejidos. En relación con esto último, al parecer

había existido un intento de formar un obraje conjuntamente por parte de Ávila y del encomendero, en contra de lo cual declaraban los indios haber obtenido una provisión de las autoridades de Lima. En esta amplia gama de actividades productivas Ávila empleaba todo tipo de mano de obra indígena en cada una de las etapas de la producción ("Proceso", AAL, Capítulos 1, f. 102).[32]

El cura de San Damián aparecía de esta forma como un extraordinario agente económico de una actividad sorprendente que se remontaba a varios años atrás. Ávila, como otros curas, funcionaba como un eficaz extractor de excedente indígena, del que se apropiaba por diversos medios o mecanismos extraeconómicos, incorporándolo en su mayor parte al expansivo mercado urbano colonial, aunque también produciendo para el consumo interno de la comunidad. Ello tenía lugar de modo no previsto por los colonizadores y en competencia con muchos de sus sectores. En cuanto al valor total de lo apropiado por Ávila, resulta prácticamente imposible realizar un cálculo ni siquiera aproximado, pero se puede citar la cifra que él mismo mencionaba en la "Prefación" de sus Sermones según la cual podía ascender a 1 200 000 pesos, aunque no cabe duda de que se trata de una evidente exageración, quizás intencionada, por grandes que fuesen los beneficios que obtenía.[33]

Pero Ávila daba lugar también a otras quejas de los indios que no eran simplemente de carácter económico. Se trataba, sobre todo, de acusaciones sobre relaciones sexuales con varias mujeres de la comunidad. Con tres de ellas, solteras, la relación había durado entre dos y cuatro años, según los testigos. Dos de estas eran "hermanas de padre y madre", lo cual había dado lugar a "incesto" según uno de los declarantes en la información del pleito, y eran Angelina y María Chocorva. De la primera, el mismo testigo afirmaba que Ávila tenía un hijo:

32. En las acusaciones, Yauricasa y otros indios principales de Chaucarima declararon que Ávila "hizo compañía con el corregidor del partido en fundar un obraje de paños en vejación de los naturales, de que se sacó provisión que no pasase adelante" ("Proceso", AAL, Capítulos 1, f. 48).

33. La cifra de 1.2 millones de pesos pudo haber sido inflada por Ávila intencionadamente, con objeto de ridiculizar las acusaciones de los indios en el contexto de la tergiversación de la historia organizada por él mismo (Ávila 1648, "Prefación", p. Lxii).

> "llamado Juan que al presente tendrá seis años poco más o menos al cual ha visto este testigo que el dho. dotor le cría y tiene en su casa y aunque el suso dho. no le llama hijo sabe este testigo lo es suyo por haberselo oydo dezir a la dha. Angelina muchas vezes ..." ("Proceso", AAL, Capítulos 1, f. 6r-v).[34]

Otras dos mujeres con las que tuvo relaciones eran casadas y, según los testigos, en estos casos la acción de Ávila tuvo duras consecuencias para sus maridos, uno de los cuales hubo de cambiar su residencia, trasladándose a Santa Ana de Huamansica. Estas acusaciones parece que molestaron particularmente al cura, si se tiene en cuenta que el documento original en que fueron presentadas fue sustituido en el expediente por otro en el que se alteró la numeración de los capítulos, haciendo desaparecer los doce primeros en los que se incluía sus relaciones con mujeres indias y se falsificó la firma de los indios que lo suscribían ("Proceso", AAL, Capítulos 1, f. 3).[35]

Los indios acusaban también a Ávila de hacer "fallas", o ausencias, de la doctrina, lo que coincide con que debió haber acudido a Lima a finalizar sus estudios, al menos. Una queja que se repite en dos ocasiones tiene tintes morbosos y hace referencia a que Ávila obligó, bajo coacción física, a varias indias a amamantar con sus pechos a perrillos que, según otros capítulos, perseguían y mataban las gallinas de los indios cuando eran mayores.

Esta semblanza de Ávila reflejada en las acusaciones de los indios se completaba con detalles como el hecho de que usara arcabuz, con el que en cierta ocasión "mató dos gallinas del ayllu de Tumna y no las quiso pagar", o con el mal trato que dispensaba a ciertos miembros de la comunidad. Así, al sacristán Diego Colquiyauri, durante cierto bautizo, Ávila enojado le arrojó las crismeras del Santo Óleo a la cabeza, en tanto que con los curacas y principales tenía un trato violento, golpeándoles frecuentemente delante de sus indios, tal como hizo con D. Miguel Yauricasa, principal de San Francisco de Çunicancha, "... porque no tuvo cuidado de que se hiciese bien la chacra del Padre". Ávila aparece de este modo como un hombre vehemente, agresivo y hasta violento por su

34. En "Proceso", AAL, Capítulos 1, f. 19, otro testigo afirma que tenía 9 años.

35. El primer capítulo [o acusación] del primer memorial (ff. 3-4v), comienza con: "Primeramente se le pone ...", y está numerado con 13; es a partir del f. 5 que los testigos comienzan a contestar a los doce primeros capítulos que faltan. Queda la incógnita de saber cuándo fue manipulado el documento.

comportamiento con buena parte de la comunidad, unido a su actividad en el terreno económico ("Proceso", AAL, Capítulos 1, ff. 3v, 7v, 8v, 9 y 108).

Si se creen las acusaciones de los indios, aun pensando que pudieran estar algo exageradas, la pregunta que surge inmediatamente es ¿por qué no habían sido presentadas antes a cualquiera de los visitadores de la doctrina o al mismo Protector de Indios, dado que la mayoría de ellas aludían a actividades del cura que ya duraban varios años? Para responder a esta importante pregunta es necesario detenerse en ciertas cuestiones que, además de ayudar a resolverla, ilustran sobre la práctica de la implantación católica sobre la población indígena.

Descartemos por el momento, y sólo como método de trabajo, la posibilidad de la falsedad de las quejas, sobre lo que se volverá más adelante. En principio es preciso admitir el hecho de que actuaciones ilegales, o "abusos", cometidos por otras figuras de la sociedad colonial, como corregidores o encomenderos, podían mantenerse durante largo tiempo sin que hubiese reacción en contra por parte de la comunidad indígena. Existen abundantes ejemplos de estos casos. Frente a estos elementos de la sociedad civil, el doctrinero se beneficiaba por su parte de una curiosa similitud entre el papel jugado por los sacerdotes de la religión indígena y el que adoptaron, quizás imitándolo en parte, los sacerdotes católicos. Esta semejanza parecía formar parte, como se explicará, de una componenda, no sabemos si tácita o explícita, entre los curas y un sector relevante de la comunidad indígena. La declaración de Hernando Pauccar, sacerdote indígena que sería capturado por Ávila en sus primeras pesquisas sobre la idolatría, hacia 1608 o 1609 –antes de ser nombrado Juez Visitador por Lobo Guerrero–, sirve para ilustrar lo anterior. Pauccar era sacerdote de su religión en San Pedro de Mama y, según Ávila, era "muy temido y respetado en estas Provincias" y pronunció las siguientes palabras en su confesión:

> "Sr. Padre es verdad que yo he sido sacerdote de Chaupiñamocc, desde moço, y lo heredé de mi padre, y en todos estos pueblos desta Doctrina, y otras, me han respetado mucho, y yo venía a visitarlos cada año dos vezes, y si me tardaba ellos me enviaban a llamar, y me remitían caballos, y quien me sirviesse por el camino, y al entrar en cada pueblo me ponían arcos, y salían bailando, y las mugeres tocando sus tambores, y me hospedaban y daban de comer, y servían, y era tanto lo que me daban, que no sabía que hazer dello: Tras esto me hazían como una ramada y la cubrían y cerraban toda con mantas

> y aquí me entraba yo solo de noche o de día, como yo quería: Y aquí llegaban a consultarme, y yo respondía, y sacrificaba cuyes, derramaba chicha, y hazía otras ceremonias a vista del que venía; y algunos dezían, que querían oyr la respuesta, que daba Chaupiñamocc, y yo le hazía hablar poniendo allí un Idolillo, que la repressentaba, y a vezes hablaba muy delgado, otras gruesso. Esto Padre dezis vos que era el Diablo. Y con esto me respetaban todos, como a vos, y mucho más: y al tercero o quarto día me juntaban mayz, papas y mucha comida, y lo despachaban a mi pueblo a mi muger. Y en este pueblo me hospedaban en casa de fulano una vez, y otra de sutano ..." (Ávila 1648, "Prefación", p. Lviii).

Las palabras de Pauccar son reveladoras de la similitud observada arriba. Pauccar visitaba a sus indios con parecida frecuencia a la que lo hacían los doctrineros y mantenía con ellos un rito que recuerda en algo a la confesión cristiana. Unido a ello, las atenciones de que era objeto Pauccar, como probablemente otros sacerdotes indígenas, se debieron extender desde temprana fecha a los curas católicos quienes con frecuencia las utilizaban para su intervención en la economía colonial. En concreto, a diferencia del indio, Ávila sí sabía qué hacer con tanta comida como le ofrecían en diferentes ocasiones, y el maíz, papas y otros productos que recogía los enviaba a vender a Lima. Por último, en otro sentido, Pauccar tenía mujer, detalle no extraño por completo a algunos doctrineros y parece que no al menos en el caso de Ávila. Ciertamente no es seguro que este transcribiera fielmente las palabras del sacerdote indígena muchos años después de haberse pronunciado, pero no se trata del único indicio de que los doctrineros se encontraban en una posición muy especial en el contexto social de la colonia.

De un lado, es ya conocida la práctica de llamar a los indios a depositar bienes sobre sus "mallquis" el día de Todos los Santos. Igualmente es sabido que los indios ofrecían a veces a modo de primicias de sus productos a algunos de sus seres sagrados, lo cual pudo servir de precedente a los curas para las recolecciones que hacían en las mismas chacras de los indios, como lo efectuaba Ávila. La narración que publica Taylor del "Manuscrito de Huarochirí" describe cómo Pariacaca estipuló las "primicias" que debería recibir su hijo Chuquihuampo de los habitantes de los valles próximos.[36] Pero la peculiar situación del doctrinero en relación con la comunidad queda mejor reflejada en

36. Ver capítulo 8 de la narración quechua traducida por G. Taylor en Ávila (1987).

otros dos pasajes de esta espléndida fuente que es *Ritos y tradiciones de Huarochirí* (ver Ávila 1987).

El primero de ellos ilustra el papel jugado por "el alcalde y el resto de la gente", posiblemente otros curacas y mandones, protegiendo la práctica de los rituales indígenas, que se procuraban hacer coincidir con celebraciones cristianas. Es en el capítulo 7 donde se describe cómo la fiesta de Chuquisuso se hacía coincidir con el Corpus Christi y los curacas, en lugar de impedir los ritos, participaban de ellos con el común bailando y emborrachándose. En esta ocasión el narrador marca una curiosa diferencia entre lugares donde había un Padre "bueno" y allí los indios ya no practicaban sus ceremonias, y otros sitios donde debemos suponer que los padres eran lo contrario, es decir "malos", y resultaban engañados por los indios, que mantenían sus costumbres a escondidas. Esta diferenciación, además de parecer injusta para con los curas que efectivamente pudieran ser engañados por los indígenas, parece poco convincente.[37]

No obstante, es en otro pasaje de la misma narración donde se llega a definir la posición de los doctrineros de una forma mucho menos confusa. Al describirse el culto de Pariacaca, la Auquisna, se vuelve a insistir en que los indígenas "hoy día aprovechan la ocasión de cualquier *pascua* importante y ejecutar estos bailes ...", y el informante de la narración continúa: "Si, a causa de estos bailes, el *padre* pide algún *aguinaldo,* sean pollos, maíz o cualquier otra cosa, regocijándose mucho, la gente se lo da".[38] En esta ocasión se deja poco lugar a dudas sobre que el cura se aprovechaba de la celebración de rituales indígenas, coincidentes con festividades cristianas, para recaudar "algún aguinaldo" en productos, que los indios, lógicamente, le entregaban encantados siempre que pudieran continuar sus ritos.

Después de visto todo lo anterior, la situación existente parecía comprender, por un lado, la presencia del doctrinero desarrollando una labor de implantación del catolicismo, que le servía para ejercer

37. Ver Ávila 1987, capítulo 7. Parece redactado pensando en Ávila quien sería un padre "bueno" que con su celo habría conseguido que no se celebrasen prácticas idolátricas en la doctrina. Recuerda a otros pasajes en que se destacan los esfuerzos de Ávila en este sentido. Ver capítulos 20 y 25.

38.Ver Ávila 1987, capítulo 9. Los subrayados son de G. Taylor para indicar los hispanismos en el texto quechua.

una intensa actividad económica absorbiendo un gran volumen de excedentes de la comunidad. Tanto en el plano ideológico como en el económico, el cura se apoyaba en ritos, costumbres y mecanismos de origen prehispánico, que ahora servían a sus intereses, contribuyendo así a que los indios conservaran sus hábitos y entrando en contradicción de este modo con los principios de la Iglesia Católica.[39]

A cambio de permitir esta actuación del cura, la comunidad mantenía en mayor o menor medida o intensidad su propia religión, hecho que indudablemente era conocido por el doctrinero como mínimo en parte. Así se comprende que esta situación pudiera sostenerse durante años sin ocasionar conflictos, en tanto que los intereses de una u otra parte no se vieran afectados profundamente. Para valorar en su justa medida la importancia de esa situación de equilibrio entre el cura y los distintos grupos de la comunidad, hay que recordar el hecho de que la población indígena continuaba descendiendo en forma imparable y que proseguía, igualmente, el aumento de la presión económica sobre aquella. En estas circunstancias el logro de un tal equilibrio era fundamental para la pervivencia del mundo indígena, que lo buscaba afanosamente.[40]

Por ello la amenaza de ruptura de dicha situación por cualquier nuevo fenómeno, como debió suceder cuando Ávila planeara instalar un obraje en su doctrina en colaboración con el encomendero, producía la reacción de los indios. Los de Huarochirí acudieron primero al virrey a obtener una provisión en contra del proyecto, pero como este continuara, más adelante decidieron denunciar las irregularidades de Ávila que hasta entonces habían venido tolerando en una situación de beneficios mutuos. Con ello simplemente las trasladaban al marco jurídico de la colonia y así, lo que eran habituales prácticas cotidianas, pasaban a convertirse en "abusos" que podían ser perseguidos por la justicia.

---

39. Spalding (1984: 252) afirma que los curas eran conscientes del mantenimiento de las creencias tradicionales por los indios, pero que preferían ignorarlo dado que no suponían una amenaza directa a la presencia de los españoles. Hay que matizar que no sólo no lo ignoraban, sino que en muchos casos hasta lo estimulaban, como lo hacía el propio Ávila, para obtener una ampliación del excedente económico que extraían de la comunidad. Ver "El clero de indios y la pervivencia de la religión indígena en el Perú hacia 1600", comunicación presentada a la Reunión Anual de la American Society for Ethnohistory (Chicago, Noviembre 1985).

40. Para un análisis de este proceso, ver Steve J. Stern 1982.

* * * * *

Tras la denuncia de los indios, Ávila fue mandado llamar desde el arzobispado y encarcelado en la prisión eclesiástica. Esta era una medida dura y nada común y es fácil imaginar que debió suponer un fuerte golpe para el cura de San Damián. Sucedía en un momento crítico: Ávila contaba ya con 34 años, comenzaba a dejar de ser joven y había intentado en mayo anterior propiciar su ascenso definitivo con la Información ya comentada. Por todo ello quizás la acción de los indios debió contrariarle particularmente, pues venía a enturbiar lo que era una prometedora carrera religiosa y lo colocaba en una desairada posición social, sobre todo ante la jerarquía eclesiástica limeña.[41]

Desde la cárcel Ávila redactó varios escritos solicitando, en primer lugar, hallarse presente en su doctrina cuando se realizara la información sobre las acusaciones de los indios y, en segundo término, que las diligencias las efectuara el racionero Baltasar de Padilla, quien al parecer se encontraba realizando una visita eclesiástica y estaba previsto que pasara por Huarochirí. Que Ávila solicitara la intervención de Padilla indicaba ya una cierta actitud de confianza en que la actuación del racionero, como mínimo, no le fuera adversa ("Proceso", AAL, Capítulos 1, f. 40 r-v).[42]

Pero en tanto Ávila lograba salir de la cárcel, en San Damián se sucedían los acontecimientos. Entre febrero y marzo de 1608, antes de que Padilla llegara a la doctrina y, por tanto, antes de que se hubiera iniciado la acción procesal, tres individuos comenzaron a visitar a título particular a algunos de los indios que habían presentado los cargos contra Ávila para que se retractaran de sus acusaciones. El primero de ellos era un tal Juan de Sangüesa, de quien sólo sabemos que era español; el segundo era el antiguo conocido de Ávila, el P. Andrés de Terrazas, doctrinero de Chorrillos; y el tercero era un indio llamado D. Cristóbal Choquecasa. En aquellos momentos, a pesar de ser hijo de cacique, Choquecasa era perfectamente desconocido, aunque más adelante Ávila lo rescataría

41. La dureza de la inusual medida mueve a preguntarse quién tomaría tal decisión y si sería sólo la amplitud de las acusaciones de los indios lo que condujo a ello.

42. Más tarde, en 1645, Ávila presentaría la visita de Padilla de otra manera, como si no hubiera tenido interés en que fuese él quien entendiese en el asunto (ver Ávila 1648, "Prefación", p. Lx).

del anonimato para la posteridad al decir de él en la "Prefación" de sus Sermones que fue el indio que le reveló las prácticas religiosas indígenas, en agosto de 1608, cuando iba camino de la doctrina de Huarochirí a predicar en la fiesta de la Asunción (Ávila 1648, "Prefación", p. Lix).

Estas personas, movidas con toda seguridad por su amistad con Ávila y quizás a instancias de él mismo, actuaban en su favor al margen de los cauces previstos por la ley. Si en estas visitas se produjo algún tipo de coacción o no, es imposible averiguarlo, pero el resultado fue que algunos de los indios modificaron en parte sus iniciales acusaciones. En efecto, entre el 2 de febrero y el 19 de marzo, Sangüesa, Terrazas y Choquecasa obtuvieron tres escritos firmados por D. Martín Puypurocsi, D. Martín Chequiarocsi y D. Miguel Yauricasa, tres de los muchos indios que encabezaron las listas de quejas contra Ávila, en que rectificaban sus iniciales acusaciones, no negando los hechos a que se referían los cargos, pero sí modificando el sentido de su contexto.

De un lado, el 19 de marzo, hallándose enfermo y temeroso de la muerte y después de confesar –quizás con Terrazas–, Puypurocsi declaró a Choquecasa que los capítulos contra Ávila los había puesto inducido por otros dos indios: Felipe Canchocallhua y Cristóbal Llacsahuarinca; que en realidad no sabía nada acerca de las relaciones del cura con mujeres y que, en lo tocante a las actividades económicas de Ávila, todo era cierto, pero en menor cantidad de lo que había hecho constar en las acusaciones. Por citar solo un ejemplo, Puypurocsi declaraba:

> "... y en lo que toca a Todos los Santos, los indios e indias no ponen sobre su sepultura más que 2 reales cada uno y el maiz y papas que quieren, sin que el dicho Doctor lo mida, si no en estos Todos Santos pasados que dijo que pusiese cada uno de los casados medio almud de papas pues que le le santaban [sic] que hacía poner cuatro almudes del uno y del otro ..." ("Proceso", AAL, Capítulos 1, f. 92).

Este era en general el tono de la retractación de Puypurocsi, hecha para "descargar su conciencia" y ante el aparente peligro de muerte.

Días antes, el 22 de febrero, Miguel Yauricasa, a la cabeza de otros indios de San Francisco de Çunicancha, habían realizado otra declaración recogida también por Choquecasa en términos muy similares a la anterior. En ellas se mencionaban todas las actividades económicas del

cura, aunque modificando los términos en que se plantearon meses antes. Según Yauricasa el origen de las acusaciones había sido que:

> "habiendo los indios del asiento de S. Juan [de Lahuaytambo] y otros de esta Huaranca de Chaucarimac levantádole al dicho Doctor ciertos pleitos, nosotros tambien lo hicimos, mas fue con enojo que tuvimos porque entendimos que el dicho Padre nos quería hacer fundar un obraje del encomendero en esta doctrina ..." ("Proceso", AAL, Capítulos 1, f. 102).[43]

Aquí se le deslizó a Yauricasa lo que parece ser el motivo más importante del conflicto que dio lugar al pleito contra Ávila, y Choquecasa, por suerte, lo recogió, gracias a lo cual sabemos que en el fondo latía una presión económica creciente sobre la comunidad ante la que ésta reaccionó. La explicación de Yauricasa, por lo demás, era mucho más convincente que la ofrecida por Puypurocsi. Verdaderamente es poco verosímil que un grupo de curacas de un importante repartimiento pudieran ser fácilmente "inducidos" a una acción de cuya trascendencia eran perfectamente conscientes por dos indios, al parecer sin relevancia, que por cierto, no vuelven a aparecer más en el pleito.

Yauricasa continuaba aclarando que las "mitas" con que los indios habían servido al cura habían sido abonadas por este, pero que los transportes de mercancías, las maderas llevadas a Lima, la recolección de sebo o las hilaturas, las hacían los indios "de nuestra voluntad (...) de balde y sin esperar paga". Sobre Todos los Santos, Yauricasa decía:

> "... Y en Todos Santos, cuando cubrimos las sepulturas nunca el dicho Doctor nos ha medido en collo ni en otra cosa, sino que como los hacíamos siempre, acordándonos de Dios y de nuestros difuntos" ("Proceso", AAL, Capítulos 1, f. 102v).

Por último, D. Martín Chequiarocsi, principal del ayllu Huamansica del pueblo de San Juan, el 2 de marzo desmentía que fuese él quien hubiera firmado las quejas de su ayllu y que, en realidad, como había sucedido en los casos anteriores, las acusaciones eran exageradas. Entre otras cosas, Chequiarocsi aludía a que las cargas de carbón a Lima habían sido llevadas solo "algunas veces" y "de amistad", la madera que le habían

43. Ver nota 32 supra [Sobre el impacto de los talleres textiles coloniales ver Miriam Salas Olivari, *Estructura colonial del poder español en el Perú: Huamanga (Ayacucho) a través de sus obrajes, siglos XVI-XVIII* (Lima: PUCP, 1998), 3 vols. (N. del E.)].

dado era solo pequeñas cantidades y del enorme número de peces que se le reclamaban, lo que ocurría era que:

> "algunas veces que hemos enviado al dicho Doctor algunos a los pueblos de la sierra, han sido muy pocos, y eso muy de tarde en tarde y no por dinero sino de presente y regalo [...] y otras veces que el dicho Doctor ha venido a nuestras chacras le hemos dado para comer algunos, tambien de presente y regalo, de lo cual ni tenemos y hemos tenido cuenta, como de cosa que ha sido sin interés ..." ("Proceso", AAL, Capítulos 1, f. 96v).

Esta declaración la recogía el P. Andrés de Terrazas y la firmaban, por no saber hacerlo ningún indio, un tal Padre Francisco Aguilar y D. Juan de Sangüesa.

Tras revisar las declaraciones de estos tres indios se puede regresar momentáneamente a la hipótesis de la falsedad de los capítulos iniciales del pleito para descartarla definitivamente. Queda claro, después de estas retractaciones, que las acusaciones contra Ávila reflejaban una realidad que los indios mantenían esencialmente, aun descargándola de cuanto podía parecer delictivo ante la justicia.

Aprovechemos igualmente la ocasión para resaltar una vez más la similitud entre las relaciones del sacerdote indígena y del cura católico con la comunidad indígena, de la que el segundo parecía aprovecharse, y de cómo cambiaban de significado cuando se alteraba su sentido. Nos referimos a esas entregas de productos y a los servicios que los indios habían venido haciendo al cura durante años probablemente, que en el momento del juicio fueron presentadas por los indios como apropiaciones del cura sin ser retribuidas y que, ahora, llegado el momento de matizar las acusaciones iniciales, aclaraban que las habían hecho en tono de "presente y regalo", como las que sus fieles hacían al sacerdote Pauccar.

* * * * *

Al tiempo que esto sucedía en San Damián, Ávila conseguía por fin salir de la cárcel gracias a una fianza pagada por un tal Juan Delgado de León.[44] Cuando finalmente B. de Padilla llegó a la doctrina el 8 de mayo,

44. Juan Delgado de León iba a ser un personaje de frecuente presencia en la vida de Ávila. Era doctrinero en 1612 en Huaraz donde se vio envuelto en un pleito en relación con utilización de mano de obra indígena (AAL, Capítulos 2); quizás mediando el favor que había hecho a Ávila, fue nombrado uno de los primeros Jueces de Idolatrías (Ávila 1648, "Prefación", p. Lxxii); en 1619, con 35 años, era recomendado por Lobo Guerrero

en presencia de Ávila que ya se encontraba allí, inició sus actuaciones que se limitaron, primeramente, a seguir las sugerencias del doctrinero para recibir los escritos de retractación de los indios obtenidos por sus amigos, dándolos por buenos y de los cuales tomó traslado; y, en segundo lugar, a convocar a diferentes representantes de ayllus y pueblos que Ávila le iba indicando para que presentaran sus quejas al visitador. En las declaraciones recogidas durante los días de estancia de Padilla en la doctrina, la mayoría de los indios que las realizaron nunca habían firmado ninguna de las listas de capítulos presentadas ocho meses antes contra Ávila, de manera que estaban "desistiendo" de las acusaciones, en su mayor parte, personas diferentes a las que las presentaron.

Por otro lado, ahora, en mayo, las intervenciones de los tres indios referidos más arriba eran más contundentes que cuando habían declarado ante los amigos de Ávila en febrero y marzo. Así, D. Martín Puypurocsi, en un escrito firmado ante Padilla que se añadió a su declaración de 19 de marzo, llegaba a calificar sus capítulos de "falsos y mentirosos", contradiciendo sus propias manifestaciones de entonces. Esta actitud más firme puede guardar relación con las razones que daban los indios al visitador para desistir de sus quejas contra el cura, como que " ... no es justo tener pleitos ni diferencias con el cura de su doctrina por ser su Padre", o "se quieren apartar del pleito [...] antes quieren tener [al cura] como amigo y Padre", o "no es bueno hallarse enfrentados con el cura ..." ("Proceso", AAL, Capítulos 1, ff. 97v y 102).

Esta evolución de las actitudes parece sugerir que se podía haber llegado a un acuerdo entre las partes: se descartaba la instalación del obraje en la doctrina por parte del doctrinero, mientras que los indios retiraban su acusación inicial; y si en sus declaraciones previas a la llegada de Padilla no habían negado la realidad de las actividades del cura, en un segundo momento, habían terminado por contradecirse a sí mismos, calificando sus actuaciones de falsas y mentirosas. El autor de este acuerdo habría sido Padilla quien el 21 de mayo, 13 días después de su llegada, daba por concluidas sus actuaciones decidiendo enviar los autos al arzobispado para que se dictara sentencia. En una de sus últimas

como candidato merecedor de alguna prebenda (AGI, Lima 301); y finalmente estaría junto a Ávila a la hora de su muerte. Para entonces, este se refería a Delgado como su "compadre", ver Testamento de Francisco de Ávila, en Archivo General de la Nación (Lima), Protocolos 468, f. 1092.

diligencias, como si estuviera poniendo fin a un arreglo, Padilla se dirigía a Ávila diciendo:

> "... sobre este caso no los maltrate [a los indios] [...] ni les ponga demanda [...] atento a que son indios incapaces y de poco entendimiento, so pena que será castigado por ello; y el dicho doctor, estando presente, dijo que así lo guardará y cumplirá …" ("Proceso", AAL, Capítulos 1, ff. 98v y 99).

Después de una acción severa del arzobispado al encarcelar al doctrinero, el desarrollo de los acontecimientos, al fin, no le había sido desfavorable; la justicia eclesiástica representada por Padilla había actuado de manera benevolente, como cabía esperar en una situación colonial. Ahora solo restaba aguardar el pronunciamiento de la sentencia que, previsiblemente y a tenor de como se actuaba con otros doctrineros en situaciones similares, no debía ser muy dura.

* * * * *

Pero Ávila no permaneció inactivo en San Damián mientras llegaba la sentencia. Su posición tras el pleito debía ser incómoda ante las autoridades de Lima y, a pesar del exhorto de Padilla, se dispuso de inmediato a reaccionar contra los indios intentando recuperar terreno perdido y restaurar algo de su maltrecho prestigio ante el arzobispado. Obviamente el cura estimó que el procedimiento más oportuno para tomar la iniciativa en el caso era desvelar, o mejor recordar, a sectores de la sociedad colonial alejados de la realidad de la sierra las prácticas religiosas indígenas, conocidas, sin embargo en parte al menos, por quienes vivían asiduamente allí.

Es importante señalar la actitud del Cabildo eclesiástico de Lima, en este primer momento de la reacción del doctrinero para mejor valorar el sentido del proceso. Habiéndose el pleito abierto y la diócesis de Lima en sede vacante tras la muerte de Mogrovejo, Ávila se dirigió al Cabildo a través de su Deán, el Dr. Muñiz, a quien comunicó su "hallazgo" y solicitó se le diera comisión para investigar las idolatrías de sus indios. Sin embargo, Muñiz se opuso a la solicitud del cura a pesar de la presión que este intentó ejercer por medio del oidor Dr. Acuña, por darse la circunstancia de hallarse capitulado y opinando que ello sería "darle

ocasión para vengarse" de sus feligreses. Así, Ávila hubo de esperar a la llegada del nuevo arzobispo para salvar el escollo del Cabildo en sus planes.[45] Este dato refuerza la tesis de que la iniciativa de Ávila fue en realidad una especie de castigo que infligía a los indígenas por su demanda. Si su ataque a la religión de los indios respondía a un plan a largo plazo o no, es algo difícil de contestar, aunque la carta al jesuita Diego Álvarez de Paz S.J., de junio de 1609 a Lima, indica que en determinado momento buscó que el asunto trascendiera el ámbito de la doctrina. Lo que es prácticamente seguro, no obstante, es que Ávila no pudiera prever la dimensión final que sus primeras acciones iban a terminar adquiriendo.

Según la versión de los hechos que él mismo dio en 1645, habiendo concluido Padilla las diligencias del pleito en San Damián, lo que ocurrió a fines de mayo de 1608, Ávila continuó en su compañía y dio comienzo a sus pesquisas sobre la idolatría indígena, descubriendo los ídolos Llacsayhuancupa, Macauiça y Qqellccasccassu (Ávila 1648, "Prefación", p. Lxii). Pero aquí nos enfrentamos con un serio problema de cronología. Según las referencias temporales de Ávila, que distorsionaban la sucesión de los acontecimientos al hacer comenzar todo el asunto con su denuncia de los ritos de Pariacaca y Chaupiñamocc el 15 de agosto de 1608, Padilla no habría llegado a San Damián sino en mayo del año siguiente y el descubrimiento de los tres ídolos mencionados habría tenido lugar en 1609, es decir un año más tarde de lo que ocurrió en realidad. Este y otros hechos quedan deformados en el relato de Ávila al comprimirse en un año menos de tiempo, por pretender el cura que los indios lo acusaron con posterioridad a su denuncia de los ritos y por venganza. En realidad la sucesión de los hechos, como sabemos, fue a la inversa y se inició un año antes, esto es, en 1607.

Por ello desatendiendo la confusión creada por Ávila en la "Prefación" a sus Sermones, lo más probable es que su primera acción contra la religión indígena tuviera lugar ya en ausencia de Padilla y fuese su "descubrimiento" de los ritos de Pariacaca y Chaupiñamocc, gracias a la supuesta confesión de D. Cristóbal Choquecasa cuando se dirigía, invitado por el doctrinero de Huarochirí, P. Bartolomé Barriga, a celebrar la fiesta de la Asunción de la Virgen (Ávila 1648, "Prefación", p. Lix). El

45. Información de méritos de Francisco de Ávila, 9 octubre de 1613, en AGI, Lima 326.

descubrimiento de los tres ídolos mencionados debió suceder después, puesto que de haberlos encontrado con Padilla en mayo o junio, la denuncia de agosto habría carecido de la importancia que Ávila le otorgó por ser la primera.[46]

En todo caso, lo que interesa resaltar es que después de agosto de 1608, sin haberse pronunciado la sentencia del juicio, Ávila continuó recorriendo el repartimiento por San Damián, San Pedro de Mama y otros lugares, descubriendo ídolos como los citados arriba, sacerdotes como Hernando Pauccar y confesando indios. Su éxito en esta última tarea fue tal que en junio de 1609 se decidió a escribir al Rector de la Compañía de Jesús en Lima, P. Diego Álvarez de Paz S.J., en solicitud de ayuda dado que él solo no podía seguir confesando al gran número de indios "idólatras" que estaba descubriendo, a lo que Álvarez de Paz contestó enviándole dos padres que le asistieran (Ávila 1648, "Prefación", p. Lviii).[47]

Cuando Ávila llevaba más de un año actuando contra la religión indígena por su cuenta y con un entusiasmo creciente, un nuevo fiscal eclesiástico, Francisco de los Ríos, recordó que a aquella altura del pleito no se le había tomado aún declaración al doctrinero y que convenía hacerlo para "proceder jurídicamente". Puede pensarse que se trataba de una casualidad o de la intervención de alguien más celoso en su oficio que su predecesor, pero también cabe considerar que Ávila había roto el pacto al que se pudo haber llegado con los indios; en cualquier caso, lo que sí había hecho era desatender el exhorto del visitador B. de Padilla, quien le advirtió que sería castigado si maltrataba o ponía demanda a los indios tras el pleito. De hecho el desarrollo de los acontecimientos había trascendido ya a Lima a raíz de la carta a Álvarez de Paz y no es extraño que se quisiera poner coto a la iniciativa del cura cuando aún estaba abierta su causa.

---

46. La versión de Ávila ha sido generalmente aceptada hasta nuestros días. Spalding (1984: 253) escribe: "the inspector investigating his conduct was given a tour of the parish in which Avila exposed the wak'as and mummies hidden by the Indians". Spalding no dice de dónde toma este dato que no se encuentra en el pleito ni en otras fuentes disponibles, que no sea la "Prefación". Ello antepone cronológicamente el descubrimiento por Ávila de los ídolos a la visita de Padilla, que fue hacia mayo de 1608, lo que no parece probable.

47. Curiosamente uno de los padres enviados, Gaspar de Montalbo S.J., era su antiguo profesor de Gramática en Cuzco cuando era niño.

Pese a la enérgica protesta de Ávila por la reactivación del pleito precisamente cuando su acción antiidolátrica se había acelerado, el 3 de septiembre de 1609 se le interrogó acerca de todos los capítulos que los indios habían presentado originalmente contra él. Este hecho revela que el nuevo fiscal no concedió excesiva importancia a las actuaciones de B. de Padilla.

En el interrogatorio Ávila negó lacónicamente todos y cada uno de los cargos de que sus indios le habían hecho objeto y, como con ello contradecía las propias retractaciones de los indios anteriores a la actuación de Padilla, en las que habían desistido de la acusación pero no negaron que aquellos fueran ciertos, el fiscal De los Ríos acusó de nuevo criminalmente al doctrinero por los "delitos, crímenes y excesos" cometidos ("Proceso", AAL, Capítulos 1, f. 118). Indignado por la acción del fiscal, que suponía un nuevo y serio contratiempo cuando ya parecía haber encontrado el camino acertado para su reivindicación, Ávila aprovechó su reciente celo extirpador para dar un paso más en la construcción de su nueva imagen de figura destacada en la lucha contra la religión indígena. Para ello prosiguió la sutil deformación de la realidad que llegaría a su extremo algunas décadas más tarde.

En primer lugar Ávila intentó defenderse aduciendo que los indios ya admitieron haberle acusado falsa y calumniosamente, por lo que no cabía que la justicia continuara su "inquisición". Además alegaba que toda su vida había sido hombre virtuoso y de bien y, por añadidura, comenzó a retrasar la fecha inicial del asunto, sorprendentemente tan cerca aún de los acontecimientos, presentando la visita de Padilla como no solicitada por él. Y, en efecto, escribía:

> "... que fue por el mayo pasado de seiscientos ocho, que fue cuando los dichos indios trataban de los dichos capítulos *simul et semel* [al mismo tiempo] fui visitado por el Dr. Baltasar de Padilla [...] y en dicha visita no resultó culpa alguna contra mi ..." ("Proceso", AAL, Capítulos 1, f. 119).

Por último, en la elaboración de su carácter de primero entre los perseguidores de la idolatría, alterando la realidad, el cura añadía:

> "... siendo como soy el sacerdote que en estos tiempos se ha señalado más que otro alguno en la conversión de los indios, principalmente de mi doctrina y jurisdicción de vicaría, destruyendo ídolos y idolatrías [...] no pudiera tener libertad para reprehender vicios y perseguir idolatrías, los cuales, como

consta de sus confesiones, instigados del demonio me acusaron en todo de lo que después confesaron ser calumnia ..." ("Proceso", AAL, Capítulos 1, f. 119v).

A pesar de todo, las acciones volvieron otra vez a la doctrina y a mediados de septiembre comenzaron las actuaciones de la mano del notario Br. Joseph de Carvajal que esta vez se limitarían a interrogar a un reducido número de indios presentados, curiosamente, por Nicolás Astollivia, fiscal del pueblo de Santiago de Tumna.

El primero de ellos fue Alonso Chacyallivia, uno de los testigos de la sumaria información inicial, quien declaró que nada de lo que había dicho entonces era verdad, sino que fue inducido a decirlo por D. Lorenzo Colqueñaupa, D. Felipe Canchocallua y Martín Caspiraicu, pintor, indios de la huaranca de Chaucarima ("Proceso", AAL, Capítulos 1, f. 130v).[48]

El siguiente indio presentado por el fiscal fue Juan Carhuayllunco, otro de los testigos de la primera información del pleito. Este declaró haber sido suplantado entonces por otro indio llamado Cristóbal Tantavilca, de diferente edad a la suya. No se comprende bien por qué habrían tenido que suplantar los acusadores a un simple indio del común pudiendo presentar a tantos con su verdadera personalidad; pero, en cualquier caso, el Carhuayllunco de 1609 concluyó que Ávila no les había agraviado y que enseñaba la doctrina cristiana.

Por último, otros dos testigos de la información inicial no pudieron ser hallados: Martín Astoyauri se encontraba en los Atavillos y D. Martín Llacsayauri no aparecía en su pueblo de Chorrillos, precisamente donde era cura Terrazas, el amigo de Ávila. Tras una investigación tan pobre, Carvajal "... que no halla otros testigos que presentar en esta causa ni que sepan de lo contenido en el interrogatorio del dicho fiscal eclesiástico" devolvió los autos a Lima ("Proceso", AAL, Capítulos 1, f. 132).

Evidentemente se había producido un notable y sospechoso desfase entre el interés del fiscal de proceder contra Ávila y las endebles diligencias realizadas por el Br. Carvajal. Si se descarta cualquier interés de este último en favor de Ávila, la explicación se encuentra probablemente en el intermedio buscado por el notario para el interrogatorio. En lugar de recurrir a algún curaca, Carvajal acudió a un fiscal y los fiscales solían

48. Ver la declaración como testigo de Chacyallivia en "Proceso", AAL, Capítulos 1, f. 55.

ser precisamente individuos de confianza de los doctrineros. Ya vimos anteriormente que al mismo Ávila los fiscales le acompañaban a recoger parte de la producción de las chacras de los indios. No es extraño, pues, que actuando de intermediario en la investigación sobre su cura, el fiscal Astollivia no presentara más que a dos testigos y uno de ellos en dudosas circunstancias personales. De otra forma parecía sorprendente que en un problema de la envergadura del enfrentamiento de Ávila con la comunidad no hubiese nadie más que supiera del asunto. Esta anécdota refleja, por lo demás, perfectamente la enorme dificultad con que tropezaban los europeos al intentar controlar a veces a las comunidades indígenas. En concreto, ya han sido descritos en otra ocasión los problemas lingüísticos que habían encontrado anteriormente misioneros en esta misma zona de Huarochirí para comunicarse con los indios (ver G. Taylor en Ávila 1980: 6).

Lo que estaba comenzando a convertirse en una pesadilla para Ávila se aproximaba a su final. El 4 de octubre llegaba a Lima el nuevo arzobispo, Bartolomé Lobo Guerrero, procedente de Santa Fe de Bogotá y con cierto interés y experiencia en el asunto de las idolatrías indígenas.[49] El enfrentamiento de Ávila con sus indios, que iba a dar origen a las campañas de extirpación, había tenido lugar en el contexto de la doctrina y sobre problemas que se dilucidaban en su interior; sin embargo, el nuevo arzobispo iba a ser en el posterior desarrollo de los acontecimientos un componente esencial, una especie de catapulta de la iniciativa de Ávila potenciada, además, por sus buenas relaciones con los jesuitas, quienes ya habían mostrado interés por la extirpación y habían establecido contacto con la actividad del cura. Apenas diez días después de su llegada, el doctrinero bajó desde Huarochirí a visitar al nuevo prelado a Lima:

> "trayendo una gran muchedumbre de Idolos algunos cadáveres secos, a quien adoraban, rostros, y manos de carne momia, que los avían conservado mas de 800 años passando de Padres a hijos. Todo esto hazia mas de seys cargas, de a dos quintales, y truxe con migo aquel Hernando Pauccar su Sacerdote tan venerado ..." (Ávila 1648, "Prefación", p. Lxvii).

Resulta difícil determinar si Ávila conocía, previamente a su encuentro con él, el interés del arzobispo en el asunto de la idolatría por

49. Ya había sido señalado por Duviols en el que sigue siendo el estudio más completo de las campañas de idolatrías (1971: 176).

medio de los jesuitas, pero la celeridad con que se aprestó a visitarlo y la frase "Di quenta de todo al Señor Arzobispo, que era muy esperimentado en esta materia, por otro suceso semejante que avía tenido en el Reyno [de Nueva Granada] donde era Arzobispo ..." (Ávila 1648, "Prefación", p. Lxix), así mueven a pensarlo. En cualquier caso, no cabe duda de que buscó expresamente impresionar al nuevo prelado. Y, de hecho, el efecto que le causara el aparato preparado por Ávila debió ser grande porque Lobo Guerrero remitió rápidamente al cura con todo el material al virrey y otras autoridades religiosas, quienes presenciaron el despliegue de objetos durante toda una tarde en privado. De aquí surgió el primer encargo a Ávila de que

> "dixesse lo que convendría hazerse para el remedio: Dixe algo de lo que sentia: mandome lo reduxesse a escrito, y se lo diesse" (Ávila 1648, "Prefación", p. Lxix).

Además del interés despertado por la denuncia de Ávila en las autoridades virreinales, el asunto fue objeto de debate en otros círculos de la sociedad de la capital en los que, al parecer, existían quienes se mostraban incrédulos acerca del alcance del "descubrimiento" del cura, aunque con los actos organizados por el doctrinero en estas fechas:

> "... se començaron algunos a persuadir, de que avía Idolatrias entre los Indios, y si alguna duda quedava entre los incredulos se quitó con el Parecer de los Padres de nuestra Compañía, que fueron a yudar en tan gloriosa empressa al Doctor Ávila" (Arriaga 1621: 3).

Ya el 13 de diciembre, ante el arzobispo, Universidad y Doctos de las religiones, invitados por el primero, pronunció Ávila un discurso en latín, anunciando formalmente a Lobo Guerrero la existencia de la idolatría. El tono retórico de la pieza, aunque característico de la época, contenía detalles que revelan el sentido de la oportunidad y las dotes políticas del doctrinero. Así, desde una actitud de humildad, Ávila ofrecía al recién llegado Lobo el único regalo de que disponía: una enorme población de indígenas idólatras donde realizar su misión apostólica de evangelizarlos, "extirpando y arrancando de los corazones de los indios esa hueca y falsa religión de ídolos y demonios". Y, además, hábilmente lo estimulaba a ello exclamándole: "¿Quién duda de la victoria que has de conseguir?". Ávila concluía su discurso adulando al nuevo arzobispo con una interminable lista de elogios de origen bíblico, entre los que se encontraban los de

"Profeta [...], ángel […], lámpara encendida [...], luz del mundo [...], unidad opuesta en lo alto de un monte o eje de la tierra".[50]

El toque final de esta denuncia oficial de la idolatría tuvo lugar el domingo siguiente, 20 de diciembre, en un acto público en la Plaza de Armas de la capital, con asistencia del Cabildo, Corregidor de Naturales y otros "combidados" que se dirigieron en procesión, con toques de chirimías, hasta el lugar del espectáculo. Ávila era el centro de todo el montaje al que también asistieron virrey, arzobispo, prebendados y una muchedumbre de indios procedentes de cuatro leguas alrededor.

En un tablado, donde se hallaba toda la parafernalia idolátrica, Ávila predicó contra la religión indígena a Hernando Pauccar, que se encontraba atado a un poste, y tras ello, un notario le leyó la sentencia que fue de 200 azotes, trasquilarlo y desterrarlo a la casa de la Compañía de Jesús a Santiago de Chile. Con la ejecución de la sentencia y el incendio de los ídolos, cadáveres y ornamentos "se dió fin a este acto" (Ávila 1648, "Prefación", p. Lxx).

Evidentemente, Ávila se había ganado la confianza del nuevo arzobispo en poco tiempo y solo cuatro días más tarde se dictaba la sentencia de su pleito que, firmada por el Juez Provisor, Feliciano de Vega, lo declaraba libre y absuelto de cualquier cargo. La acusación del fiscal De los Ríos, por tanto, había quedado definitivamente sin efecto. Habiendo escrito su primer parecer sobre la idolatría, que no se conserva,

> "Enpessando la Pascua, por principio del año de 1610 los Señores Arzobispo, y Virrey, vieron mi papel [...] y se me dio el titulo de Iuez Visitador de la Idolatria, con todos los requisitos y calidades, que yo pedi, y provission del Govierno para los Corregidores. Y cartas del Señor Virrey sin sobre escritos hasta doze, para que en conviniendo, yo se lo pusiesse, y diesse a quien conviniesse ..." (Ávila 1648, "Prefación", pp. Lxx-Lxxi).

Indiscutiblemente, en tres meses la situación había dado un vuelco radical en favor del doctrinero, y a ello había contribuido claramente alguien con celo inquisitorial, convenientemente estimulado, como Lobo Guerrero.

---

50. F. de Ávila, "Oratio habita in ecclesia cathedrali ...", en su *Tratado de los Evangelios* (Ávila 1648); traducción de la Dra. Emma Falque [Ver Emma Falque, "El discurso de denuncia de las idolatrías de los indios, por Francisco de Ávila (1609)", *Cuadernos para la Historia de la Evangelización en América Latina* (Cuzco), 2 (1987), pp. 141-166 (N. del E.)].

III

Francisco de Ávila comenzaba el año de 1610 para cualquier testigo de los hechos como una figura triunfante en el enfrentamiento con los indios de su doctrina. Estos no sólo no habían conseguido que su cura fuese reconocido culpable de las exacciones económicas de que lo habían acusado, sino que, por el contrario, ellos habían resultado espectacularmente "descubiertos" y acusados, a su vez, de idólatras por Ávila. Este último, además, en vista de su aparente competencia en el asunto, había sido nombrado Juez de Idolatrías por el nuevo arzobispo.

En estas circunstancias, Ávila, sin perder su ambición que ya había demostrado en otras ocasiones, quizás creyó llegado el momento oportuno de instalarse definitivamente en Lima, opositando a la canongía Penitenciaria.

Sin embargo, los acontecimientos iban a contrariarle otra vez profundamente. Ávila se oponía a otros tres candidatos: el Dr. Baltasar de Padilla, antiguo visitador suyo en el pleito con los indios y racionero de la catedral, su principal oponente; el Dr. Francisco Osorio de Contreras y el joven Ldo. Jaime de Alloça y Menacho, de los que los dos últimos carecían de méritos similares a los de Ávila. Pero el sistema de votación en uso, que repetía el sufragio de todos los miembros del cabildo para cada una de las tres plazas de la terna que se presentaba al Consejo de Indias, provocó que la mayoría de seis votos que Ávila tenía en su contra en el seno del cabildo le cerrara la posibilidad de figurar ni siquiera en tercera posición de la lista. El resultado fue tan ostensiblemente inesperado que el arzobispo, que debió ser uno de los votos favorables a Ávila, añadió un comentario aparte en favor del cura en la carta en que comunicaba el resultado al Consejo:

> "Y aunque el Dr. Francisco de Ávila no tuvo lugar, con todo me pareció informar a V.M. para en otra ocasión que es virtuoso y letrado. Verdad es que no se le conocen padres porque fue expuesto".[51]

Reflejando el grado de enfado que le causaban los hechos cuando quizás esperaba haber obtenido la plaza, en una reacción desmesurada, el cura se atrevió a dirigirse al rey protestando por el resultado de los ejercicios y por las razones que, al parecer, el Tribunal consideraba su

51. B. Lobo Guerrero a S.M., Los Reyes, 27 Marzo 1610, en AGI, Lima 301.

mayor inconveniente, concretamente que era expósito y pidiendo que fuera el mismo monarca quien decidiera quién era más merecedor del cargo.[52] Si el Tribunal esgrimió su carácter de expuesto para descalificarlo, se trataba obviamente de una excusa, puesto que Ávila disponía de dispensa especial de la mencionada condición además del derecho establecido por Clemente VIII para tales casos y, de hecho, él mismo terminó siendo canónigo pocos años más tarde. Ello al margen de que el propio Lobo Guerrero proponía para cubrir plazas de canongías a mestizos, como en el caso que ya se mencionó del Br. Diego Ramírez. Por lo demás, que Ávila contaba con una fuerte oposición en la catedral era manifiesto. Las relaciones en su favor se habían tornado en su contra después del pleito y de que eludiera la barrera que le impuso el Cabildo en su deseo de obtener la comisión de visitador acudiendo directamente a Lobo Guerrero; y quizás en ello jugaba también su súbita popularidad y la protección de que gozaba por parte del arzobispo. Dicha oposición no haría más que radicalizarse a raíz de su protesta ante el monarca y de que este dejase finalmente sin cubrir la plaza de canónigo penitencial.[53]

El tono en que Ávila había presentado al rey su labor, como "visitador del arzobispado, descubriendo muchas idolatrías indígenas a costa de su hacienda" en los dos años anteriores cuando esgrimió sus méritos, indica inequívocamente que estaba intentando cobrar por su tarea y prueba que había estado actuando con un claro sentido de inversión para conseguir futuros beneficios. En cualquier caso, Ávila no había sido propiamente visitador hasta que recibió el título a fines de 1609 y lo único cierto era que, por su propia cuenta, había investigado los ritos indígenas entre 1608 y 1609 en la pugna contra los indios de su doctrina.

A pesar de su protesta, Ávila se vio obligado a emprender su misión de Juez de Idolatrías y olvidarse de su ansiado puesto de canónigo en Lima, que no conseguiría hasta bastantes años más tarde, quizás demasiados. Puede pensarse que esta desviación en su carrera profesional hacia la

52. F. de Ávila a S.M., Los Reyes, 30 Abril 1610, en AGI, Lima 335 (citado por Duviols 1966a: 248-9).

53. La dispensa especial como expósito le había sido tramitada por el P. Pedro del Castillo, SJ., ante el obispo de Cusco, Antonio de la Raya, el 15 de noviembre de 1599, en AGI, Lima 326. La plaza de canónigo, en efecto, se hallaba aún vacante en 1615 y B. de Padilla, que la había ganado en 1610, seguía siendo racionero. Ver B. Lobo Guerrero a S.M., Los Reyes, 3 Mayo 1615, en AGI, Lima 301.

capital del virreinato se había iniciado cuando, dos años antes, Ávila fue destinado de beneficiado a Huánuco. Este era probablemente un destino demasiado lejano y modesto para sus aspiraciones a la sede arzobispal. Por eso, el hecho de que Alonso Pérez Villarejo, a quien había de sustituir en Huánuco, se retrasase en incorporarse a su nuevo destino de Maestrescuela en Cusco no lo preocupó excesivamente y, además, le permitió continuar en San Damián y controlar el final del pleito.[54] En 1610, perdida la oposición de canónigo de Lima, Ávila debió encontrar en su labor como Juez Visitador más posibilidades de éxito para proseguir su carrera y recuperarse socialmente del pleito que en el oscuro papel de beneficiado de Huánuco, dado lo espectacular de la acción, el apoyo del arzobispo y los recursos con que contaba, y a lo primero consagró todos sus esfuerzos. A continuación se verán algunos de los medios de que Ávila disponía.

* * * * *

Entre 1610 y comienzos de 1611 Ávila visitó cinco doctrinas de Huarochirí: San Damián de Checa, San Pedro de Mama, San Pedro de Casta, Santa María Jesús de Huarochirí y San Lorenzo de Quinti. Algunos de estos lugares ya los había visitado "motu proprio" entre 1608 y 1609 mientras que esperaba la sentencia del pleito y debía conocerlos bien, por lo que no le debió costar mucho trabajo obtener, además de numerosas confesiones de indios, más de 5 000 ídolos, según su propia declaración.[55]

En 1611 Ávila ya iba acompañado del jesuita Fabián de Ayala S.J. a quien Lobo Guerrero, que tenía en gran estima a la Compañía para estos menesteres, había enviado para ayudarle. Ayala, en correspondencia con el arzobispo, narraba en abril de dicho año y en tono de admiración la gran habilidad de Ávila para descubrir ídolos, ritos y cultos indígenas, como los de Pariacaca y Chaupiñamoc en Yampilla, cerca de Huarochirí.

54. En Huánuco nombró un interino para sustituirle; ver Ávila 1648, "Prefación", p. Lxxi.

55. "Relación que yo el Dr. Francisco de Ávila [...] hize [...] acerca de los pueblos de Indios de este Arzobispado donde se ha descubierto la idolatría", en AGI, Lima 301 (citado por P. Duviols 1966a: 255-9).

La capacidad de Ávila en dicha tarea le parecía al jesuita tan importante que afirmaba:

> "... si el doctor Ávila no ha hecho primero su visita en los pueblos donde hubiesemos de confesar, se hará poca o ninguna hacienda, antes quizás nos ponemos a peligro de que las confesiones sean invalidas y nullas ...".[56]

¿Cómo había desarrollado Ávila esta sospechosa intuición y habilidad para la persecución idolátrica que lo hacía aparecer a los ojos del arzobispo como un hombre excepcional e imprescindible en la lucha contra la religión indígena? Consta que Ávila había comenzado a actuar ya con esas mismas dotes súbitamente, tras la salida de su doctrina del visitador B. de Padilla, y ello remite a lo que puede ser la clave de la cuestión: el origen y fecha del llamado "Manuscrito de Huarochirí", la narración que Arguedas y Duviols titularon *Dioses y hombres de Huarochirí* (ver Ávila 1966) y que G. Taylor tituló *Ritos y tradiciones de Huarochirí* (ver Ávila 1980 y 1987).[57]

Gracias a la nueva traducción de G. Taylor sabemos que podemos descartar la que hasta ahora se había tenido como fecha posible del relato: 1598 y, por cierta referencia en el texto al título de doctor de Ávila, es claro que, en cualquier caso, no fue escrito antes de 1606.[58] Pero, a estas alturas, en el intento de datar el texto, cobra importancia el hecho de que hasta 1608, a pesar de las ocasiones presentadas (oposición, información "de

---

56. P. Fabián de Ayala S.J. a B. Lobo Guerrero, Santiago de Anchocaya, 12 Abril 1611, en AGI, Lima 301 (citado por P. Duviols 1966a: 249-53).

57. El "Manuscrito de Huarochirí" (MH), sin título, fecha, ni nombre de autor, se conserva en Madrid como parte de un códice manuscrito en la Biblioteca Nacional de España (Mss. 3169, ff. 64-114), códice que fuera propiedad de F. de Ávila. El texto quechua se inicia con un párrafo introductorio, que comienza con la frase "Runa yn[di] o ñiscap …", y consta de 35 capítulos, los 33 primeros numerados consecutivamente y dos capítulos finales sin numeración. El MH es el cuarto de seis textos manuscritos, que incluyen la "Relación" [ca.1575] del párroco Cristóbal de Molina, un "Tratado" [ca.1571] del Lic. Polo de Ondegardo, extractos de los *Comentarios Reales* [1609] del Inca Garcilaso ("escreuilo en pr.o de junio 1613", f. 63v), el "Tratado" [1608] del propio Ávila (que es una traducción parcial al castellano con comentarios del MH), y la "Relación" [ca.1630] de Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua (N. del E.).

58. Ver G. Taylor en Ávila 1980: 8. Pese a que la observación de Taylor es de 1980, K. Spalding se refiere al texto como una colección de mitos "prepared for him [Ávila] around 1598, a year after he asumed his post in San Damian ..." (1984: 253). Extrañándose de que fuera tan pronto, para explicarlo recurre a la supuesta condición de mestizo del cura. La referencia al "Doctor Ávila" se encuentra en el capítulo 20 del texto quechua.

vita et moribus", etc.), no existe constancia de que a Ávila le interesase especialmente el problema de la idolatría indígena, ni de que hubiera hecho ningún esfuerzo para atajarlo. Con base en ello y en el desarrollo de las visitas de extirpación –que se comentarán luego–, es posible creer que la narración debió ser recopilada por orden de Ávila en 1608, cuando el pleito con sus indios estaba en pleno desarrollo, posiblemente a su salida de la prisión y como parte de su reacción contra los indios que lo habían acusado. Que el relato no sea un trabajo perfectamente concluido apoya la tesis de que Ávila comenzó a utilizarlo, hacia junio de 1608, poco tiempo después de su confección y sin dar lugar a perfeccionarlo.

El hecho es que fue probablemente hacia fines de mayo o principios de junio de 1608 cuando el doctrinero de San Damián comenzó a desarrollar el contenido tanto temático como geográfico que la narración quechua le facilitaba, dando inicio a la serie de "descubrimientos". Fiel a su fuente de información, lo primero que hizo fue dirigirse a las doctrinas próximas, a descubrir algunos de los seres sagrados sobre los que más datos tenía en la narración, como Macauiça. Así Ávila describe que:

> "... en S. Damián, que es el pueblo principal, tenía yo noticia, auia tres o cuatro Idolos muy celebrados y servidos, el uno llamado Llacçayhuancupa, que era un pellejo de osso, otro Macauiça y otro Qqellcasccassu ..." (Ávila 1648, "Prefación", p. Lxii).

La frase "tenía yo noticia" oculta en realidad la disponibilidad de la narración, que ni siquiera en la "Prefación" redactada en 1645 quiso revelar.

Durante el resto de 1608 y hasta junio de 1609, encadenando los descubrimientos, el cura continuó sus visitas por los pueblos del repartimiento, para los que tenía información abundante en la narración y así pudo preparar la parafernalia para la denuncia pública que tuvo lugar ante Lobo Guerrero.

Posteriormente, una vez nombrado Juez Visitador, prosiguió su labor revisitando ahora oficialmente la misma zona, siguiendo las pistas que le proporcionaba su fuente. Así, hacia abril, acompañado del jesuita Ayala como ya se mencionó, actuó en Yampilla, lugar referido en el capítulo 31 de la narración quechua. En 1612 pasó a Yauyos, zona a la que también se alude en la parte final de dicho texto, y en 1613 se encontraba en Jauja, donde se estableció el vínculo con Huaman Poma de Ayala (Guaman

Poma 1936: ff. 1110-12 y 1121; citado por Duviols 1966a: 225-6). En estos dos años Ávila declaró haber visitado 35 000 indios, convirtiéndose así en un experto extirpador gracias a su fuente secreta. Siguiendo su itinerario geográfico, pues, resulta bastante claro que la narración mitológica se convirtió en una inapreciable ayuda para Ávila, sirviéndole de guía en sus visitas. El nunca reveló poseerla y este secreto le hizo aparecer como alguien excepcionalmente enviado por Dios para luchar contra la religión indígena. Así lo veían el arzobispo Lobo Guerrero, el jesuita Arriaga, autor de la *Extirpación de la Idolatría del Pirú* (1621), y parece que hasta él mismo.[59]

Claro es que tanto la narración quechua como otras informaciones que el cura recibía y que le facilitaban sus pesquisas no habrían existido sin personas de su confianza en la comunidad indígena que le sirvieran de delatores. Es indudable, por ejemplo, que Cristóbal Choquecasa era una de ellas y su participación resulta evidente por su destacado y laudatorio protagonismo en la construcción de *Ritos y tradiciones*, aunque se hable de él en tercera persona. Choquecasa ya había trabajado en favor de Ávila para conseguir la retractación de los indios acusadores del cura y, posiblemente, fue también la persona que recabó declaraciones de otros informantes para la narración en la que, a veces, pasa a ser él mismo el centro del relato, al describirse incidentes de su vida en los que se resalta su fidelidad al catolicismo (ver Ávila 1987, cap. 20).

Pero Choquecasa no debía ser el único. Cuando Ávila menciona algunas de sus visitas deja ver que contaba con quienes le ponían al tanto de los secretos que él después "descubría". Así, en 1608, habiendo concluido con los ídolos de San Damián, continuaba:

> "Resulto, que me diessen aqui noticia de que en el pueblo y Doctrina de S. Pedro de Mama [...] había un indio llamado Hernando Pauccar, muy temido y respetado en estas Provincias porque era Sacerdote Mayor ..." (Ávila 1648, "Prefación", p. Lxii).

Pauccar, el Maestro de idolatrías que sería juzgado públicamente en Lima y de quien Ávila obtuvo bastante provecho, debió ser delatado a tenor de la frase del cura. En la continuación de su visita este escribe:

59. Ver B. Lobo Guerrero a S.M., Los Reyes, 20 Abril 1611, en AGI, Lima 301 (en Duviols 1966a: 253-4); Arriaga 1621: 2; Ávila 1648, "Prefación", pp. Lvii y Lxv.

> "... fui luego [...] a casa de un indio cassado, y que tenia una hijuela, que [...] habiame dicho estaba dedicada por muger a un Idolo, y que este era de oro ..." (Ávila 1648, "Prefación", p. Lxiv).

De nuevo otra delación había puesto a Ávila sobre la pista de otro "descubrimiento". Ahora bien, ¿eran todas estas informaciones voluntarias y desinteresadas? Es posible que algunas fuesen fruto de una sincera conversión a la religión católica y de un franco deseo de colaborar con Ávila, pero en otros casos existen datos que hacen pensar que pudieran ser provocadas por el interés personal de los delatores, o por el miedo y hasta el deseo de venganza, despertados por el propio cura. Veamos algunos ejemplos.

El caso más importante que se puede mencionar por sus consecuencias es el del mismo indio Choquecasa y el suyo parece servir de muestra de las actuaciones movidas por un interés personal específico. En las comunidades indígenas la disputa por el poder era a veces cerrada porque el cargo de curaca daba acceso a un estado privilegiado dentro del sector sometido de la colonia. Aunque desde una óptica de ortodoxia religiosa, la narración *Ritos y tradiciones* se hace eco de estas disputas al hablar de curacas fieles e infieles a la religión católica. Aparte de otro caso mencionado en el capítulo 13, en el que hace el número 20, uno de los que precisamente describe la virtud de Choquecasa al haber sabido vencer la tentación al pecado de Llocllayhuancupa: se trata del curaca D. Gerónimo Canchoguaman.

Canchoguaman era el padre de Choquecasa y, según el informante, que difícilmente puede ser otro que su propio hijo, aborrecía el culto de Llocllayhuancupa. El P. Cristóbal de Castilla, que entonces se encontraba en la reducción, sentía el mismo rechazo y, en consecuencia, aquel no se celebraba. En determinado momento hubo una epidemia de sarampión, los indios volvieron al culto creyendo que Llocllayhuancupa la había enviado y Canchoguaman lo permitió sin amonestarles. A pesar de ello, el texto explica que cuando la casa del huaca ardió, Canchoguaman pensó que había sido por voluntad de Dios; y, aunque se admite que "solo porque fue engañado por varios hombres ancianos y diabólicos" al morir cayó en la idolatría, la imagen que se presenta de D. Gerónimo no es del todo condenable (ver Ávila 1987, cap. 20).

Pero Canchoguaman murió, fue sustituido por un tal D. Juan Sacsalliuya en el curacazgo y

> "como el curaca mismo era 'huacsa', toda la gente comenzó a celebrar de nuevo sus antiguas costumbres viniendo [a los santuarios] de Llocllayhuancupa así como [de] Macauia, velando hasta el amanecer y bebiendo" (Ávila 1987, cap. 20).

La narración opone la figura de un "buen" curaca, aunque tentado por el demonio, a la de otro abiertamente idólatra y lo hace probablemente el hijo del primero. ¿No es fácil deducir que Choquecasa podía sentir cierta animadversión hacia quien había sucedido a su padre y, al tiempo que lo delataba, podía estar buscando ascender en la escala social mediante la colaboración con los dominadores representados por Ávila? Era este un esquema que funcionaba bastante en la colonia (ver Spalding 1981: 5-21) y, de ser cierto, Choquecasa habría completado el cuadro con un detalle en favor de su protector:

> "Ahora [bajo la influencia de] la *predicación* del Señor Doctor de Ávila, una parte de la gente volviendo a *Dios,* impide estas prácticas" (Ávila 1987, cap. 20).

El doctrinero, por su parte, le devolvería el favor en términos de imprenta más tarde, en 1645, en la "Prefación" de los Sermones, calificando a Choquecasa de "indio afecto a la religión" (Ávila 1648, "Prefación", p. Lix).

Pero Ávila no permanecía pasivo esperando sacar partido de las contradicciones de los indios. Por el contrario, él mismo confiesa que actuaba en ocasiones con lo que hoy se considerarían técnicas de un buen detective, como reconoce haberlo hecho con Hernando Pauccar cuando, después de haberlo capturado,

> "El negaba grandemente, y los indios temian disgustarle. Pero con estratagemas y maña le hize confessar lo que del se dezia y dixo. Que puesto, que le avian acusado otros, el quería hazer lo propio con los Indios y pueblos ..." (Ávila 1648, "Prefación", p. Lxiii).

Así consiguió en este caso Ávila desatar una cadena de delaciones muy fructífera y a la que se volverá más tarde. Del mismo modo, antes en San Damián ya había logrado Ávila "con arte" que los sacerdotes de los ídolos de los que "tenía noticia" le descubriesen dónde se encontraban (Ávila 1648, "Prefación", p. Lxii).

Conociendo las referencias que del carácter de Ávila daban los indios de su doctrina, es más que dudoso que este arte y estratagemas fuesen las delicadas atenciones que dijo haber utilizado en la falsa historia del indio Cristóbal Llacsahuarinca que aparece en la "Prefación". Este no era exactamente un caso de idolatría, sino una pretendida declaración de retractación de capítulos ocurrida ante B. de Padilla de uno de los acusadores del pleito.

En efecto, en otra de las "imprecisiones" de la "Prefación", Ávila describe cómo, habiendo llegado B. de Padilla en su compañía a Santiago de Tumna en abril de 1608 para iniciar su visita e informar de las acusaciones de los indios, D. Cristóbal Llacsahuarinca, quien encabezaba los capítulos en el pleito según él, pidió confesión por sentirse enfermo y haber perdido cuatro libras de sangre. Ávila continua que acudió solícito con el visitador a atender al indio y, tras dedicarle exquisitos cuidados y animarlo asegurándole que no moriría, el indio se recuperó. Ocurrido esto, Llacsahuarinca, arrepentido, declaró al visitador que sus acusaciones eran "todo mentira" y se dirigió a los demás indios indicándoles cómo se moría por haber acusado al Padre (Ávila 1648, "Prefación", p. Lxi). Lo que interesa de este ejemplo es lo que refleja de la concepción de Ávila acerca de la estrategia a seguir en el trato a los indios para provocar sus confesiones.

En realidad, aunque el nombre de Llacsahuarinca es mencionado una vez como instigador de algunos capítulos, su nombre no consta entre los acusadores del pleito y sí el de Martín Puypurocsi que fue el indio que, encontrándose enfermo y sangrante, se confesó y modificó sus acusaciones iniciales. Pero, además, esto tuvo lugar en febrero, cuando Ávila debía estar aún en la cárcel y a Padilla le faltaban más de dos meses para llegar a San Damián. Quien confesara a Puypurocsi pudo ser A. de Terrazas y su declaración, que no fue la que dijo Ávila, la recogió Cristóbal Choquecasa. Dejando al margen el significado de este desajuste con la realidad, el trato de Ávila con los indios se aproximaría probablemente más al que describían los que conoció Huaman Poma de Ayala, quienes declaraban haber sido objeto de gran crueldad y robo por el visitador de idolatrías (ver Guaman Poma 1936: ff. 1110-12 y 1121; citado por Duviols 1966a: 225-6).

Similar recurso al utilizado en el supuesto caso mencionado lo usó el doctrinero con la muchacha de San Damián de quien le habían dicho que estaba dedicada por mujer a un ídolo de oro. Después de una primera visita a la casa y de hablar con los padres de la joven, que "era tullida y andaba con un bordón en la mano", dos días después, antes del amanecer, vinieron a buscar a Ávila para que fuese a confesarla "porque moria de flujo de sangre por las narices". Llegado Ávila a casa de la enferma, la "animó cuanto pudo" a confesión y contrición y la muchacha dijo que le pesaba haber ofendido a Dios, tras lo que el cura la absolvió y cayó muerta. De nuevo nos encontramos ante el temor a la muerte como castigo que provoca, junto a una generosa intervención de Ávila, la confesión buscada (Ávila 1648, "Prefación", p. Lxv).

Pero, además de sacar partido del estado de los moribundos, como ya se adelantó, el cura disponía de una gran sensibilidad teatral y preparaba, según sus necesidades, contundentes y eficaces golpes de efecto, a ser posible ante gran número de personas. En este sentido, alguien de quien sacó notable provecho fue el sacerdote indígena Pauccar. Este fue una de las bases del montaje organizado a fines de 1609 ante Lobo Guerrero, pero anteriormente ya había sido utilizado por Ávila en varias ocasiones. En efecto, una vez que Pauccar ya había confesado su sacerdocio y decidido vengarse de los indios, el domingo de la Santísima Trinidad probablemente de 1608, Ávila llevó a la misa a "su" Pauccar, predicó largamente y, después del sermón,

> "hize la mesma diligencia, que en Tumna, y él las mismas acusaciones, y declaraciones muy animoso, pero más con tema de venganza, por aver declarado contra él, que de conversion. El común del pueblo quedó muy compungido y admirado" (Ávila 1648, "Prefación", p. Lxv).

La referencia a Tumna es probablemente un error de Ávila, pues donde se había producido una situación similar había sido en San Damián, cuando Ávila había llevado preso a Pauccar. Allí, el día de la Pascua del Espíritu Santo, Ávila, que le había animado a delatar a otros indios, puso a Pauccar cerca del altar mayor, dijo misa y "predicó muy largo al propósito, sin dexar jamas, mientras estubo presso el Indio, que otro le hablasse", quizás recordando las posibles consecuencias de un descuido en este aspecto, como lo habían demostrado las acciones de Choquecasa, Sangüesa y Terrazas con sus propios acusadores durante el pleito. Acabado el sermón, indicó al indio que se levantase y repitiese allí

públicamente lo que le había contado a él en privado, a lo que procedió, según Ávila "muy animoso":

> "... Vosotros me aveys vendido y acusado [...] pues aora os e yo de acusar a vosotros [...] y los mentó por sus nombres y luego dixo: Esto que yo digo es verdad o mentira? Podreyslo negar? No, que si lo negareys, yo os castigaré: Luego dixo: Señor Padre manda que le levante fulano, y veamos si niega esto: Levantose el dicho muy compungido, y dixo: Señor todo es verdad. Y el dicho Sacerdote dixo entonces: Assi, me acusasteis? Pues Padre, todos quantos indios y indias ay aqui, saben esto, y no son Christianos, ni yo le e sido, y aora lo quiero ser" (Ávila 1648, "Prefación", pp. Lxiii-Lxiv).

Independientemente de que Ávila consiguiera, utilizando a Pauccar, descubrir nuevos idólatras, es interesante destacar la situación de doble naturaleza originada con los dos sacerdotes de las dos religiones ante sus feligreses. Pauccar se encontraba preso, en situación de inferioridad y actuando en el sentido requerido por Ávila, a pesar de lo cual, si el recuerdo de este último era fiel en este caso, el indio aún conservaba ascendiente sobre sus fieles cuando los amenazaba: "... si lo negareys, yo os castigaré", y ellos encajaban el golpe y admitían los hechos. Por lo demás, Pauccar también demostraba un agudo sentido de la oportunidad, pretendiendo convertirse definitivamente al cristianismo tras haber acusado a los indios; como se sabe, Ávila no tuvo finalmente en cuenta su rasgo pues el sacerdote indígena terminó siendo castigado por idólatra sin conseguir el perdón de los cristianos.

Aun se puede poner otro ejemplo del partido que sabía sacar Ávila ante las masas de indios; se trata del caso que tuvo lugar en San Damián después de la muerte de la muchacha que estaba consagrada a Macauiça. En 1645 recordaba que, delante de la "mucha gente" que había ido junto al cadáver de la joven, "me movió el Espíritu Divino (o gran maravilla) a predicar allí propio con la difunta presente donde había concurrido todo el pueblo". Combinando el juego de los sentimientos con los recursos físicos, el cura entró en acción:

> "suspendime un poco, mande tocar la campana de la Iglesia con señal, que la ay para esto, de que se juntase mas gente: y como era tan de mañana, la novedad de la campana movio a todos, vinieron a priessa a casa de la difunta, que tenia un patio grande, juntaronse alli, y admirados de la muerte repentina, hablaban unos con otros. Hize señal de silencio, y empeçe mi platica, que verdaderamente la dava calor, y alma el que me la inspiró ..." (Ávila 1648, "Prefación", p. Lxv).

Ávila narró a los presentes cómo la madre de la muchacha le había entregado el ídolo representativo de Macauiça y que, en lugar de alegrarse por librarse de "tan mal marido, que era el Demonio", la joven lo había llorado por lo que Dios, por medio de San Pedro, la había castigado quitándole súbitamente la vida. Aunque tanto la madre como la hija habían declarado la relación con Macauiça, Ávila aprovechaba el caso y amenazaba a los demás indios:

> " ... y exclame con fuerza diziendo: ya hijos renunciad al Demonio, bolveos a Dios: a mi casa voy, yd a las vuestras, traed los Idolos, que teneys, echadlos de ellas: mirá no os de Dios muerte de rrepente como a esta pobrezita, &c" (Ávila 1648, "Prefación", p. Lxvi).

Al rato de haber regresado a su casa fueron a visitarlo tantos indios e indias "con sus atadillos de sus Idolillos, Lares y Domesticos" que tuvo que cerrar la puerta y ordenar que entrasen de uno en uno, confeccionando una relación de ellos que ascendió a más de doscientos a mediodía. Por la tarde recibió otros tantos que llegaban

> "... llorando, y clamando, y pidiendo confessión. Cosa de gran marabilla la eficacia, con que Dios los tocó, con esta muerte, y milagro patente, y a vista de un pueblo entero, semejante al que referi del Indio mi capitulante ..." (Ávila 1648, "Prefación", p. Lxvi).

Según Ávila, fue este tumulto de indios solicitándole confesión, el que le movió a solicitar ayuda al P. Diego Álvarez de Paz S.J., lo que fecharía este hecho hacia junio de 1609.

Aprovechando pues al máximo el texto quechua, su destreza en la manipulación sicológica de los indios y su habilidad para sacar partido a determinadas situaciones sociales, Ávila se convirtió rápidamente en un reconocido experto en idolatrías que, en 1611, redactaba una relación solicitada por el arzobispo Lobo Guerrero sobre la idolatría descubierta por el cura en la visita realizada hasta entonces en cinco de las diez doctrinas de la provincia de Huarochirí. En ella describía con detalle los ritos domésticos de los indios para comunicarse con las divinidades sin especialista intermediario, así como diversos tipos de divinidades del ayllu y de la comunidad. Además constataba la duplicidad de carácter cristiano e indígena de muchos rituales, como la festividad celebrada en la época del Corpus Christi que, por cierto, se describía en el texto quechua, y la doble práctica de los indios ladinos y entendidos "que saben leer y

escribir y que se han criado con españoles sacerdotes", lo que quizás el cura conocía por experiencia propia, caso de ser cierta la acusación de sus feligreses en el sentido de que tenía un hijo de una india de su doctrina.[60]

Al fijar la cronología de la actividad de Ávila durante estos años, se sabe que entre 1611 y 1615 había visitado hasta Yauyos y Jauja, siendo entonces cuando Huaman Poma tuvo noticias de él y que, entretanto, hacia 1613 debió encontrarse en Lima para asistir al Sínodo convocado por Lobo Guerrero, donde defendió que los curas debían conocer las lenguas indígenas. En dicho año, Ávila aprovechó su estancia en la capital para preparar una nueva Información de méritos en la que presentó toda su reciente labor extirpadora y de la que, casualmente, también fue juez el Dr. Arias de Ugarte. Es significativo que en una de las preguntas, sin duda elaboradas por él mismo, se interrogaba a los testigos si conocían cuál había sido su actividad, desde 1607, como queriendo dar por implícito que su "descubrimiento" se remontaba a tal fecha. Lo curioso es que ninguno de los seis testigos, desde el Deán, Dr. Pedro Muñiz, al mismo corregidor de Yauyos, capitán Gonzalo de Olmos, se quiso comprometer en mencionar expresamente dicho año y todos eludieron la respuesta directa al dato que se les preguntaba (ver AGI, Lima 326). Hacia fines de 1615, después de haber sido ratificado como Juez Visitador de Idolatrías por el nuevo virrey D. Francisco de Borja, Príncipe de Esquilache, o a comienzos de 1616 debió redactar Ávila su "Parecer y arbitrio ..." sobre las idolatrías a solicitud del virrey, en el que comentaba las causas del fenómeno y proponía soluciones para combatirlo (Ávila 1648, "Prefación", pp. Lxxv-Lxxvii).[61] De las diversas medidas que sugería para acabar con la práctica religiosa de los indios, que iban desde la adecuación de la predicación hasta la reducción de los "maestros de la idolatría" y sus familias –que calculaba en unas 3 000 personas entre Huarochirí y Yauyos–, pasando por la lucha contra la embriaguez y la fundación de colegios-seminarios para hijos de curacas e indios principales, conviene detenerse en dos detalles.

60. Ver nota 34 supra.

61. Con algunas modificaciones el documento fue publicado como "Parecer y arbitrio del Dr. Francisco Dávila beneficiado de Huánuco y visitador de la idolatría para el remedio della en los Yndios deste Arzobispado" (Ávila 1616, 1937). La alusión a su postura en el Sínodo de 1613, en p. 332.

Por una parte, merece destacarse el hecho de que Ávila cargaba la principal responsabilidad de la existencia de la idolatría a los doctrineros que, sobre todo, no habían sabido predicar adecuadamente a los indígenas. Lo paradójico en este sentido es que, habiendo sido él doctrinero en San Damián durante diez años y habiéndose "descubierto" la idolatría en su zona, de su planteamiento se derivaba lógicamente que, en la medida de sus circunstancias, él mismo era responsable de la pervivencia de la idolatría en su doctrina por no haberla sabido combatir en sus años de doctrinero. Esta contradicción, que desde luego no fue denunciada por nadie, ponía de manifiesto lo ficticio de la operación antiidolátrica desde las posiciones de Ávila, al margen de que tampoco las soluciones que él propuso ni las campañas realizadas lograron acabar con las prácticas religiosas de los andinos. A pesar de tal contradicción, o quizás precisamente porque era manifiesta, Ávila forzó una vez más en su beneficio la lógica de los hechos y, en 1645, hizo aparecer su "descubrimiento" de la idolatría como una consecuencia de su supuesta correcta predicación en la doctrina durante años, resaltando así su figura de pionero y experto extirpador (Ávila 1648, "Prefación", p. Lxxxi).

De otro lado, es interesante la cita por Ávila en el "Parecer" de 1616 de la obra de Thomas de Jesu Bietensi, o Díaz Sánchez Dávila, *De Procuranda salute omnium gentium,* un tratado general de misionología publicado en Amberes sólo en 1613 y que Ávila conocía ya a la hora de redactar su informe.[62] Aparte de la rapidez en la transmisión de las publicaciones en la época, este hecho parece mostrar que Ávila se mantenía al tanto de lo escrito sobre su materia.

A comienzos de 1617 la lucha contra la idolatría continuaba, el rey había aprobado el traslado de los indios "maestros de idolatrías" a Lima y las visitas se renovaban: a fines de febrero o comienzos de marzo salieron hacia distintas zonas del arzobispado Francisco de Ávila, Diego Ramírez y Fernando de Avendaño.[63] Nada, en suma, hacía prever que

62. Ver Sánchez Dávila 1613. Que Ávila debía ser aficionado a los libros parece confirmarlo el hecho de que, a su muerte, en el inventario de sus bienes se encontrase una biblioteca con algo más de 2 000 títulos, con abundancia de libros religiosos, sin faltar los de filosofía, historia, literatura diversa y otras materias. Ver su Testamento en AGN, Protocolos 468, ff. 1027 y ss. [Ver el estudio de Teodoro Hampe, *Cultura barroca y extirpación de idolatrías: La biblioteca de Francisco de Ávila, 1648* (Cuzco: CERA Bartolomé de las Casas, 1996) (N. del E.)].

63. B. Lobo Guerrero a S.M., Los Reyes, 9 marzo 1617, en AGI, Lima 301.

se aproximaba otro cambio importante en la vida del que ahora era beneficiado de Huánuco.

IV

En cinco años como Juez Visitador de Idolatrías, Ávila había conseguido recomponer su imagen y se había convertido en un personaje público y admirado en los círculos eclesiásticos y políticos limeños a los que parecía haber abierto con su denuncia de la idolatría una ignorada dimensión de la realidad colonial. Se diría que las circunstancias, hacia 1615-16, no podían serle más favorables: el arzobispo estaba entusiasmado con el curso que iba adquiriendo la lucha antiidolátrica, el nuevo virrey se interesaba seriamente en la materia y a él se le reconocía como la máxima autoridad en el asunto y se le encargaba un informe que iba a influir en las medidas adoptadas desde la jerarquía de la Iglesia y la administración en 1617 (Duviols 1971a: 158-9).

En este contexto surge una de las incógnitas aparentemente más difíciles de explicar en la vida de Ávila: dadas esas circunstancias, ¿quién tomó la decisión de apartarlo de la escena limeña en 1618 para enviarlo de canónigo a una diócesis alejada como La Plata y por qué aceptó él marcharse a su nuevo destino?, ¿qué sucedió en estos tres años, de los que prácticamente no sabemos nada acerca de su vida, para que su carrera cambiase de rumbo de forma tan drástica y poco conveniente para sus intereses? Sin embargo, al observar con cierto detenimiento la coyuntura, se puede percibir que la situación no era exactamente como aparentaba ser.

Por una parte, en estos momentos ya había tenido lugar un cambio importante en el ambiente de la lucha contra la idolatría que no debió pasar desapercibido a nuestro hombre. Por estos años la enorme actividad que con su denuncia había desatado, había adquirido una dinámica autónoma que se despegaba del sentido original de su proyecto. Si en un principio la operación antiidolátrica había tenido un significado eminentemente personal, mediante la cual Ávila reaccionaba contra sus indios por el pleito e intentaba escapar hacia adelante de la difícil situación en que aquellos se habían colocado, cinco años más tarde la historia había adquirido vida propia. Otros elementos se habían embarcado en el proyecto de Ávila, modificando las relaciones sociales existentes al

inicio y sacando partido de ello: además del mismo arzobispo y el virrey, estaban los jesuitas con Arriaga, y otros religiosos como Fernando de Avendaño, no menos ambicioso que el propio Ávila, Diego Ramírez, Alonso Osorio, Rodrigo Hernández Príncipe, etc. El mejor colocado de todos ellos parecía ser Avendaño –al cual Lobo Guerrero también solicitó un informe sobre la idolatría, menos conocido que el de Ávila, para enviarlo al rey destacando sus méritos–, y quien aparecía en lugar destacado en las listas de beneméritos que podían optar a canongías en el Cabildo de Lima redactadas por el propio arzobispo hacia 1618-19.[64]

Por otro lado, Ávila debía seguir contando aún con una fuerte oposición en el seno del Cabildo arzobispal de Lima, posiblemente endurecida tras el roce de la oposición en 1610, que lo convertía en un improbable candidato para cualquier vacante que en él se produjera. La irónica sutileza del Dr. Muñiz, Deán del Cabildo, en su respuesta a la Información de méritos de 1613 no parece que fuese gratuita. Cuando se le preguntó cuál era su opinión sobre el destino que merecía Ávila respondió que tenía méritos suficientes para ocupar una canongía en cualquier iglesia del reino, pero que, dado su celo con los indios, el conocimiento que tenía de ellos y su lengua y su desinterés particular, no merecía esconder tanto talento en una iglesia de españoles, y que era preferible que siguiera en la sierra con los indígenas. Por otra parte, es sintomático que en 1615, con motivo de tenerse que cubrir el cargo de Tesorero e ir a vacar una plaza de canónigo, Lobo Guerrero sugería al rey los nombres de Baltasar de Padilla, que todavía seguía siendo racionero tras el conflicto de la oposición con Ávila, y de Pedro González de Mendoza, racionero también. El arzobispo, que aún consideraba a Ávila elemento clave en la lucha contra la idolatría, parecía no contar con él en otros terrenos de la vida eclesiástica en Lima.[65]

Es plausible, por tanto, que, comprobando cómo en la persecución de la idolatría había perdido el único protagonismo y viendo que no era fácil su ingreso en el Cabildo de la catedral de Lima, Ávila decidiera aprovechar la ocasión que se le presentó de ser finalmente canónigo,

64. B. Lobo Guerrero a S.M., Los Reyes, 15 Abril 1619, en AGI, Lima 301 [La "Relación de las idolatrías de los indios de Fernando de Avendaño", fechada el 3 de abril de 1617, ha sido publicada por Duviols, ed., *Procesos y visitas de idolatrías: Cajatambo, siglo XVII, con documentos anexos* (Lima: PUCP, IFEA, 2003), pp. 715-9 (N. del E.)].

65. Información de méritos de F. de Ávila, Lima 1613, en AGI, Lima 326; y B. Lobo Guerrero a S.M., Los Reyes, 3 Mayo 1615, en AGI, Lima 301.

aunque fuese en La Plata, y se incorporase a su destino. Ávila debía tener en 1618 aproximadamente 45 años y, aunque apartado de Lima, La Plata era la única salida que le quedaba para entrar por fin en la jerarquía eclesiástica, si no quería envejecer recorriendo los agrestes caminos de la sierra persiguiendo las idolatrías de aquellos indios a los que, en el fondo, él no parecía estimar mucho.

Desde luego La Plata estaba muy lejos de lo que había sido el lugar de sus sueños, pero en principio no era sitio demasiado desdeñable: la proximidad de Potosí le confería cierto interés económico. Sin embargo, se trataba de una sede recientemente convertida en archidiócesis, sin mucha tradición en el mundo eclesiástico colonial y no demasiado rica, en comparación con Lima, según el volumen de sus diezmos que, en 1621, ascendían a 60 264 pesos ensayados.[66] El ambiente social, por otro lado, en el complejo Potosí-La Plata era bastante agitado desde hacía años como consecuencia de las disputas por el control de los beneficios de la producción minera del distrito de Potosí, en la tendencia descendente que ya mostraba la minería andina, lo que precisamente agravó las tensiones sociales existentes, y ello debió repercutir inevitablemente en los ingresos globales de los miembros del Cabildo de La Plata en los años siguientes (Bakewell 1975; Crespo Rodas 1956). Y, en efecto, los diezmos del arzobispado sufrieron una baja importante en esta coyuntura que afectó a la distribución de la "cuarta capitular", de forma que los ingresos de un canónigo de la catedral por este concepto que eran de 1 573 pesos en 1619 y 1 615 pesos en 1620, descendieron bruscamente a 1 220 y 1 248 pesos en 1621 y 1622, para recuperarse lentamente en los dos años siguientes a 1 396 y 1 470 pesos respectivamente (AGI, Charcas 140).

En relación con esta crisis, el Deán y Cabildo de la iglesia metropolitana de La Plata se quejaban en 1628, resistiéndose a ver aumentado el número de los miembros del capítulo, argumentando que el alto costo del mantenimiento de un canónigo, unido a los bajos ingresos, estaba provocando que "algunos prebendados han pedido licencia para dejar

66. Ver AGI, Charcas 140. Agradezco a John Murra las referencias que me facilitó acerca de Ávila en este legajo. En Lima, los diezmos valían por encima de los 100 000 pesos en esta fecha; ver Carnero y Pinto 1983: 8, 9 y 57. [Sobre el clero de La Plata, ver Lincoln A. Draper, *Arzobispos, canónigos y sacerdotes: Interacción entre valores religiosos y sociales en el clero de Charcas del siglo XVII* (Sucre: Archivo-Biblioteca Arquidiocesanos "Monseñor Taborga", 2000) (N. del E.)]

la pre[benda] permutándolas por doctrinas de indios por ser de mayor aprovechamiento" (AGI, Charcas 140). Es sabido que existían ingresos complementarios para cualquier miembro de la Iglesia paralelos al de su propio beneficio, pero si la queja del Cabildo tenía fundamento, no cabe duda de que Ávila debió añorar en más de una ocasión los años de su estancia en San Damián y la proximidad de Lima.

Los años transcurridos desde su salida de Lima hasta la muerte, son actualmente los peores conocidos de su vida y, en general, los datos de que se dispone corresponden a lo que podría ser la vida de cualquier canónigo de su época, exceptuando la publicación de su libro, ya en la etapa final limeña. Sin duda el más destacable que conocemos sobre su permanencia en Charcas es la breve alusión que Hernando Arias de Ugarte, quien fue arzobispo en la diócesis coincidiendo con su estancia, hizo de él con posterioridad, en 1637, desde Lima en uno de los informes rutinarios sobre clérigos beneméritos. Arias, tras recordar de nuevo que Ávila había sido hijo expuesto, afirmaba que, durante su periodo, en Charcas "se siguieron contra el causas muy graves de que fue dado por libre".[67] No existe ninguna otra referencia que refleje la naturaleza del problema pero si, como veremos, Arias era próximo a Ávila, hay que pensar que la importancia del caso debió ser grande para expresarla en tales términos. Su carrera, pues, continuaba estando jalonada de incidentes sonados. Por lo demás, en 1645 pretendía que durante su estancia en La Plata continuó predicando a los indios contra la idolatría (Ávila 1648, "Prefación", p. Lxxiv).[68]

Pero el detalle más interesante de estos años para su futuro probablemente fue la llegada a La Plata de Hernando Arias de Ugarte, procedente de Santa Fe de Bogotá, para hacerse cargo del arzobispado permaneciendo en él entre 1627 y 1629 (Egaña 1966: 370). Arias de Ugarte fue promovido en 1628 a la sede metropolitana de Lima, y a ella se incorporó en 1630 después de haber concluido una reunión sinodal que había preparado en Charcas. Lo curioso es que fue en 1632, solo dos años más tarde, cuando Francisco de Ávila fue trasladado a Lima como canónigo donde ahora era Arias de Ugarte arzobispo. Este último conocía

67. H. Arias de Ugarte a S.M., Los Reyes, 20 abril 1637, en AGI, Lima 302. Agradezco a Sempat Assadourian la comunicación de este dato.

68. Se trataba probablemente de población quechua-hablante Yampara (información verbal de J. Murra).

a Ávila desde 1607, como mínimo, cuando siendo oidor –años antes de ordenarse sacerdote– intervino como juez en la Información que el cura solicitó de sus méritos para pedir alguna prebenda; más tarde, en 1613, él mismo volvería a actuar como juez en la segunda Información solicitada por el extirpador. Este hecho, al relacionarlo con cierto pasaje de la "Prefación" de Ávila, da pie a pensar que existió cierta amistad entre ambos y que pudo haber sido el arzobispo quien influyera en el traslado del primero a Lima, haciendo uso de una de las canongías que "de oficio" los prelados podían proveer; y ello a pesar de que, al parecer, Arias "no veía [...] que la idolatría fuera una enfermedad congénita en el mundo peruano", en palabras de un historiador de la Iglesia colonial (Egaña 1966: 291). En el pasaje mencionado, Ávila escribía en 1645:

> "E visto yo, y comunicado Prelado de insignes partes, desinterez y zelo, y llegando a dezirle, que en su Obispado avia grâ perdición de Idolatria, y que conuenia remediarlo, y predicandolo en un dia [...] y engrandeziendo la virtud y eminencia, del dicho Prelado, un gran predicador, que oy es Obispo en este Reyno, repetia tras cada virtud, que del predicava, *Verum tamen excelsa non abstulit*. El Prelado [...] despues en su casa mostro grânde sentimiento desto, y a mi me dixo, lo dixesse assi al Predicador: el qual en vez de desistir, tuvo modo como en una cession de un Concilio Provincial, que entonces se celebrava alli, donde avia otros Prelados, de hazer una larga Oración, sobre este punto. Pero esto, ni otras diligencias, no bastaron para que se quisiese persuadir el dicho Prelado a este daño de la Idolatria, ni los otros que alli estavan ..." (Ávila 1648, "Prefación", p. Lvi).

La poca importancia concedida por el Prelado a la idolatría, la proximidad que mostraba con Ávila al cual le confiaba su "sentimiento" en su casa y la celebración del concilio provincial, hacen creer que Ávila debía ser ya canónigo para tal ocasión y que la escena debió tener lugar durante uno de los Sínodos celebrados por Arias de Ugarte, bien en 1629 en La Plata,[69] o más probablemente en 1635 en Lima, fecha en la que el trato entre Ávila y Arias se remontaría ya a ocho años (Egaña 1966: 291). Esta hipótesis cobra fuerza teniendo en cuenta que, unas líneas más abajo Ávila agregaba:

69. Ver Josep M. Barnadas, "Idolatrías en Charcas (1560-1620): Datos sobre su existencia como paso previo para la valorización del tema de su extirpación", en: Gabriela Ramos y Henrique Urbano, comps. *Catolicismo y extirpación de idolatrías, siglos XVI-XVIII: Charcas, Chile, México, Perú* [Cuadernos para la Historia de la Evangelización en América Latina, no. 5] (Cuzco: CBC, 1993), pp. 89-103 (N. del E.).

> "Pero á ora la Divina Providencia y Sabiduria Eterna, y quando es tiempo oportuno, a movido a dar segunda mano a la extirpacion de la Idolatria, al Ilustrissimo Señor Doctor Don Pedro de Villagomez, meritissimo Arzobispo […] y vigilante Pastor…" (Ávila 1648, "Prefación", p. Lvi).

En todo caso, Ávila vio cumplido finalmente su anhelado deseo de entrar en el Cabildo de Lima, aunque ello ocurría cuando contaba ya con 59 años y la situación ahora, próximo a su vejez, era bien diferente a la de 1600 o 1610. Por contraposición a entonces, quizás porque ya se habían borrado los recelos existentes y la antigua popularidad de Ávila no podía ensombrecer a nadie, en esta ocasión incluso el Cabildo lo acogió unánimemente. Según narra el diarista Suardo, Ávila:

> "tomó la posesión de otro canonicato en esta Santa Iglesia de que le hizo merced su Majestad; diósela el Dean y Cabildo eclesiástico con muy grande conformación de todos los del y extraordinario regocijo de toda esta corte" (Suardo 1936: 235; citado por Duviols 1966a: 227).

Ávila parecía seguir conservando el gusto por lo teatral y, en un gesto que inevitablemente recuerda al pasado cuando transportó cargas de "ídolos" indígenas a Lima en 1609, poco antes de su viaje desde La Plata envió unos al parecer espectaculares "güesos de un gigante", que describía en tono de asombro Calancha cuando los vio en Lima (apud. P. Duviols 1966a: 227).

Que se hallaba contento de haber entrado por fin en la capital y, además, habiendo sido recibido por "el pueblo que concurrió muy copioso a ver y hallarse en todos los estados por ser generalmente amado este sujeto por sus letras y buenas partes", lo demuestra el hecho de que "derramase" más de 100 patacones entre quienes lo fueron a recibir (Suardo 1936: 235). Esta generosidad continuó mostrándola el nuevo canónigo en gestos de más alcance religioso y así, en 1633, decidió dotar la fiesta de las Santas Llagas del Seráfico Padre San Francisco con renta perpetua de 120 pesos al año, de un censo de 2 400 pesos de principal, siendo "devotísimo" del Santo y "profeso de su Tercer Orden de Penitencia" (Córdova Salinas 1651, 1957, lib. v, cap. xxviii, p. 968). Más tarde, en 1642, fundaría una "capellanía para residencia en el coro" (apud. Duviols 1966a: 227). En otro sentido, de esta época –entre 1636 y 1645– data su adquisición de cuatro casas en la capital, a una de las cuales la denominaba "tienda" en su testamento. En ellas, que estaban gravadas con diversos censos, llegó a invertir hasta

15 900 pesos y algunas las compró a distintas personas religiosas. Una procedía de Florián Sarmiento Rendón, su futuro tenedor de bienes, que era capellán del convento de Santa Clara.[70]

En estos años, cuando debía contar aproximadamente con 65, tuvo lugar su extraño intento de ingreso en la Compañía de Jesús, tratando de realizar próximo a la muerte lo que, en lógica, debería o podría haber ocurrido en su juventud, cuando prometía ser un eclesiástico brillante. La Compañía, instituto eminentemente dinámico, no era el tipo de congregación que diera normalmente entrada a una persona en sus circunstancias y, finalmente, Ávila no ingresó. El fallido deseo de Ávila dio lugar a un informe del P. Antonio Vásquez S.J., desde Lima a Roma, sobre el candidato en el que afirmaba que "representa su condición de mestizo" y que ha sido utilizado como una de las pruebas de que el cura lo era, aunque sobre este punto ya se habló más arriba (Vargas Ugarte 1935, tomo I: 143-4, citado por Duviols 1966a: 228).

Ávila envejecía al servicio de su cargo en el Cabildo cuando iba a tener lugar el último hecho destacado de su vida. Hacia 1641, el ambiente limeño que había estado sosegado en torno a la extirpación de idolatrías, se iba a agitar otra vez con la llegada del nuevo arzobispo Pedro de Villagómez. El nuevo prelado estaba dispuesto a estimular notablemente la persecución de la religión indígena, pero ya Ávila no podría participar en la reanudación de la actividad; era otra generación la que iba a hacerse cargo del trabajo.

Sin embargo, a los maestros iniciadores de la extirpación treinta años antes les cabía un papel importante que cumplir. Ellos, que habían sido los pioneros en la labor, podían y debían orientar a los nuevos visitadores en el terreno que se consideraba esencial para la extirpación, que era el de la predicación. Obedeciendo a esta nueva situación y necesidad es como surgieron, cuando Villagómez afrontó decididamente el relanzamiento de las campañas, los sermonarios de F. de Ávila y F. de Avendaño para servir de guía a quienes retomaban la lucha contra la religión de los indios.

Ahora bien, Ávila, incluso anciano, no había perdido el componente orgulloso de su carácter; él, que había sido humillado por el Cabildo de

70. Testamento en AGN, Protocolos 468, ff. 1080 y ss.

Lima en 1610, había visto, por el contrario, cómo F. de Avendaño conseguía encumbrarse en la capital gracias a su trabajo contra la idolatría, hasta el extremo de que Lobo Guerrero había dicho de él, al recomendarlo para una canongía en la catedral en 1619,

> "... hombre docto y muy abil que entiende de presente en la extirpacion de las Idolatrias porque es muy gran lengua y es la persona que más ha trabajado y trabaja en ella y que ha descubierto más idolos y guacas que son los adoratorios de los indios por lo qual meresçe que Su Mgd. le haga merced ...".[71]

Efectivamente, Avendaño había llegado a ser primero canónigo y, más tarde, gobernador eclesiástico del Cabildo limeño entre los mandatos de los arzobispos Hernando Arias (muerto en 1638) y Pedro de Villagómez (llegado a Lima en 1641), en tanto que Ávila mismo había tenido que alejarse por 14 años a La Plata. El cusqueño no estaba dispuesto a pasar en esta ocasión simplemente por uno más de los maestros iniciales de la extirpación, y vio llegado el momento oportuno de poner las cosas en su sitio y dejar bien claro, ahora desde su puesto de canónigo en Lima, quién había sido el "descubridor" de la idolatría y cuántos habían sido sus esfuerzos y méritos frente a los de quienes habían hecho carrera siguiendo su estela inicial. Ávila se dispuso a trazar la definitiva imagen de su figura qué ha perdurado hasta nuestros días y, para ello, redactó una introducción a la primera parte de su *Tratado de los Evangelios* en marzo de 1645, en la que se consagraba por fin como prácticamente enviado por Dios para sacar a la luz con sus méritos el pecado de la idolatría de los indios y víctima, después, de ellos que le acusaron por venganza (ver "Prefación" en Ávila 1645, 1918; y Ávila 1648, pp. Lv-Xc).

Poco parecía importarle que aún vivieran testigos, como el propio Avendaño y otros, que sabían que estaba narrando algunos hechos de forma tergiversada, ni que cerca de donde redactara su historia, en el archivo del arzobispado, se conservase el expediente del pleito de sus indios que desmentía su versión de los hechos. Ávila intentó por todos los medios recuperar el terreno perdido, aunque fuese al final de su vida, y con la "Prefación" conseguiría ver reconocida y publicada la originalidad de su "descubrimiento" muchos años después de sucedido y hallándose en una posición distinguida, como miembro del Cabildo limense. Simultáneamente Ávila conseguía con ello que en el futuro,

71. B. Lobo Guerrero a S.M., Los Reyes, 15 Abril 1619, en AGI, Lima 301.

durante más de 300 años, se creyera prácticamente sin ninguna duda la versión distorsionada que había ofrecido sobre el comienzo de la lucha contra la idolatría, deformando el conocimiento de los acontecimientos. No deja de ser sintomático que, dadas las circunstancias, la jerarquía eclesiástica aprobara y permitiera la publicación de la "Prefación" de Ávila, lo que permite ser interpretado como una muestra más del grado de complicidad y condescendencia de miembros de la Iglesia entre sí con objeto de no ver afectada la hegemonía de la institución.

A pesar de todo, al igual que en otras ocasiones en que los hechos le habían sido adversos, Ávila no llegó a morir con la satisfacción de ver publicada su obra. La primera parte de su *Tratado de los Evangelios* no aparecería publicada hasta 1648, por gestión de su albacea testamentario.[72] En sus últimos meses de vida, ciertos achaques, como la sordera y dificultades al caminar, le llevaron a solicitar que se le eximiera de sus obligaciones como canónigo (Polo 1906: 35). Tres días antes de su muerte testó, otorgando un legado, consistente en una esclava y el producto de la venta de sus casas impuesto a censo, a Doña Josefa Hermenegilda de la Torre y a Doña Catalina de León, "monjas del convento de la Encarnación, a quienes declaraba sus 'sobrinas', hermanas entre sí y profesas hacía veintiocho años" (Polo 1906: 269; Testamento en AGN, Protocolos 468, ff. 1091 y 1107). Una de estas mujeres, si no ambas, que han dado pie a reforzar la hipótesis del origen noble del padre de Ávila (Duviols 1966a: 218), eran solo probablemente las dos niñas criadas por la madre Estefanía de San José en casa del canónigo, que "se encerraron a servir a Dios religiosas, la una en el monasterio de la Encarnación, de monjas agustinas, y la otra en el de Santa Catalina, dominicas" (Córdova Salinas 1651, 1957, lib. v, cap. xxv, p. 950). Eran, por otra parte, las únicas personas próximas que le quedaban a Ávila.

Acorde con la tradición de efectos teatrales que habían jalonado su vida, la muerte de Ávila no estuvo exenta de cierta espectacularidad. Según narra Córdova Salinas, antes de que le llegara su última hora, en el

72. Su "amigo íntimo" y tenedor de bienes era Florián Sarmiento Rendón, que además era su albacea "in solidum" con el P. Mtro. Fr. Miguel de Aguirre O.S.A., y Juan Delgado de León. Ver *Tratado de los Evangelios* (Ávila 1648), y su Testamento, en AGN, Protocolos 468, f. 1092. Guillermo Lohmann (1984) ha publicado los contratos para la corrección de las pruebas y la impresión del *Tratado*.

mismo año de 1647, Ávila anunció que "había de morir el día de las Llagas del Seráfico Padre San Francisco" y, en efecto, "así sucedió" , porque

> "martes a las once de la mañana, diez y siete de septiembre, día célebre de las Llagas del Seráfico Padre, cantaba la missa, al tiempo que el Ilustre Cabildo comenzó a entonar el responso (que en vida se le decía) y a clamorear en uno las campanas del Convento y Catedral, al mesmo instante expiró en su casa, con prendas de su gloria. ¿Y quién duda le asistió el Seráfico Padre?" (Córdova Salinas 1651, 1957, lib. v, cap. xxviii, p. 968).

Ávila murió "naturalmente", según hizo constar el escribano que redactó el certificado de defunción y, entre los testigos que lo firmaron se encontraba un fiel compañero que lo había ayudado en momentos importantes de su vida, el antiguo doctrinero de Huaraz, Juan Delgado de León.[73]

El entierro de Ávila también se correspondió con los gustos que había demostrado el canónigo en actos públicos en otras ocasiones, como cuando se celebró la denuncia de la idolatría de los indios en Lima, y se hizo

> "con honorífica pompa, en S. Francisco, en el túmulo de los frailes, amortajado con el hábito de sayal, debajo de las vestiduras sagradas, que dispuso en su testamento. Assistieron al entierro desde su casa, el Virrey [Marqués de Mancera], Audiencia Real y los dos Cabildos, las Religiones y mucho pueblo, que edificados del suceso alababan a Dios con tanta envidia que tenían al difunto de su dicha" (Córdova Salinas 1651, 1957, lib. v, cap, xxviii, pp. 968-9).

Había desaparecido un personaje clave del primer cuarto del siglo XVII en el mundo limeño, en cuya existencia se hicieron notar muchas de las trasformaciones que estaba experimentando el virreinato en la época y que, a su vez, fue lo suficientemente activo como para imprimir el efecto de su acción personal y de su carácter en las mismas. Con su peculiar posición en el mundo de los colonizadores, producto precisamente de los cambios sociales que se operaban en el territorio, Francisco de Ávila había contribuido a escribir algunas de las páginas más significativas de la historia colonial del Perú.

73. Fe de muerte en AGN, Protocolos 468, f. 1090; reproducida en J. T. Polo (1906: 270).

EL PLEITO DE LOS INDIOS DE SAN DAMIÁN (HUAROCHIRI) CONTRA FRANCISCO DE ÁVILA (1607)*

I. Algunas consideraciones sobre el documento

El esfuerzo que la Iglesia española mantuvo desde la conquista de América por combatir las prácticas religiosas indígenas pasó, durante el siglo XVII en Perú, por una de sus etapas más intensas y mejor conocidas. En 1610, lo que hasta entonces había sido simplemente una más de las preocupaciones de la Iglesia en la colonia –aunque es cierto que fue de las mayores–, adquirió carácter institucional cuando, en Lima, el arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero nombró primer Juez Visitador de las Idolatrías al doctor Francisco de Ávila, doctrinero de los indios de San Damián, provincia de Huarochirí. A partir de ese momento, las autoridades prestaron una especial atención al tema y comenzó un largo período de intensa persecución de las religiones indígenas por todo el arzobispo de Lima.

La cuestión ha despertado tradicionalmente interés entre muchos estudiosos de la historia virreinal y en 1971 apareció el mejor análisis sobre el tema, obra de Pierre Duviols (Duviols 1971a). La historia interna del proceso de "la lucha contra las religiones autóctonas", como la denomina Duviols, tiene indiscutiblemente interés en sí misma y no solo durante su fase institucional. También lo tiene, sin duda, la documentación originada durante esta etapa –con motivo de las "visitas de idola-

* Publicado originalmente en *Historiografía y bibliografía americanistas* (Sevilla), XXIII (1979), pp. 3-33.

trías", efectuadas por los jueces encargados de ello–, para el conocimiento de muchos aspectos de la vida indígena. Pero, a la hora de dar a conocer este pleito contra el doctrinero F. de Ávila, la cuestión a la que hay que referirse es qué fue lo que provocó el cambio de actitud en la jerarquía eclesiástica limeña, a comienzos del siglo XVII, ante la supervivencia de las prácticas religiosas indígenas.

El proceso de "extirpación de las idolatrías" es necesario comprenderlo como la manifestación de un conflicto que trasciende el simple choque de la religión católica con la indígena. Las diferencias entre ambas se pusieron en evidencia desde la conquista y, sin embargo, nunca hasta 1610 la persecución de la segunda llegó a institucionalizarse y a intensificarse como entonces. Ante este hecho cabe preguntarse si es que se produjeron cambios en la sociedad española que hicieron modificar su actitud hacia la religión indígena, radicalizándose; si fue la práctica religiosa indígena la que "rebrotó" en esos años y, ante ese rebrote, la Iglesia reaccionó endureciendo su postura; o si fueron cambios estructurales en la sociedad y la economía de la colonia los que, en el plano de la religión, provocaron las campañas contra las prácticas indígenas durante el siglo XVII. Personalmente, creo que, sin subestimar la primera cuestión, es en la tercera donde hay que buscar los motivos últimos del desarrollo de los acontecimientos.

Sin que sea éste el lugar idóneo para efectuar un análisis del tema, hay que recordar que P. Duviols ha planteado una amplia serie de factores externos, relativos a la sociedad española, que pudieron jugar un papel destacado en el inicio del movimiento. Considera, entre los que llama elementos de la coyuntura local e internacional, la expulsión de los moriscos, la presencia de los holandeses cerca del virreinato peruano, el celo evangelizador de la Compañía de Jesús y el propio personaje del doctor Francisco de Ávila (Duviols 1971a: 174 y ss.). Estos factores pertenecen a distintos niveles del análisis histórico y, por tanto, la estimación de su grado de influencia no se puede plantear de manera semejante para todos. Es probable que algunos, en el mismo plano del desarrollo de la lucha contra la religión indígena, como la actividad de la Compañía de Jesús, por ejemplo, pesaran más que otros. Tan solo cabría añadir a estos mismos factores, desde un determinado ángulo, un cierto endurecimiento en la política de nombramientos de la jerarquía eclesiástica americana –¿reflejo de acontecimientos en la Península?– de

la que Bartolomé Lobo Guerrero, anteriormente inquisidor, quien creó la figura de Juez Visitador de Idolatrías para Francisco de Ávila, era solo un ejemplo.

Por otro lado, junto a estos factores planteados por Duviols, en cuanto al eventual rebrote en la práctica de la religión indígena presentado por otros autores, no existen evidencias de que tal se hubiera producido. De hecho, lo que sí parece claro es que nunca desapareció, de una forma u otra, la práctica de la religiosidad indígena, como lo prueba la constante preocupación de la Iglesia en el tema, manifestada en las Actas de los Concilios (Vargas Ugarte ed. 1951) y en las Constituciones Sinodales (Lobo Guerrero 1614). El mismo Francisco de Ávila, personaje fundamental en el inicio de las campañas "antiidolátricas", cuando narra en 1645 cómo descubrió la práctica de la idolatría en Huarochirí, no especifica que los ritos a Pariacaca y Chaupiñamoc se hubiesen reiniciado recientemente, antes de su pretendido descubrimiento.[1] Difícilmente hubiera podido hacerlo puesto que él mismo, hacia 1598, siendo ya cura de San Damián, había recogido la tradición que hoy conocemos como "*Dioses y hombres de Huarochirí*" donde se demuestra que ambos mitos estaban bien presentes por entonces en las mentes de los indios.[2] Ello sin contar con que en el nacimiento del proceso de extirpación, los únicos informes sobre las prácticas indígenas, que no hablan de rebrote, son del propio Ávila y otros visitadores y se originan justamente con sus visitas. Previamente, para la jerarquía eclesiástica no existía ningún indicio –que se conozca hasta ahora– de que el tema estuviera recrudeciéndose. Por tanto, a menos que se demostrase que dicho rebrote tuvo lugar, puede resultar mucho más fructífero sondear en otros terrenos para encontrar la explicación al cambio de rumbo en los acontecimientos en el siglo XVII.

1. Ver la "Prefación al libro de los sermones o homilías en la lengua castellana y la indica general quechua" (Ávila 1645, 1918: 63 y ss.).

2. Ver Ávila 1966. En el mismo volumen se puede consultar el documentado "Estudio biobibliográfico", sobre Francisco de Ávila, escrito por P. Duviols (1966a) [La fecha de composición del llamado "Manuscrito de Huarochirí" es desconocida. En la edición Arguedas-Duviols (Ávila 1966) se propone el año 1598 (ver Duviols 1966a), poco después de que Ávila tomase posesión de su doctrina. En la edición Taylor-Acosta (Ávila 1987) se propone la fecha 1608, en el contexto del pleito que aquí se discute. Ver Acosta (1987a: 596, n.101), que corresponde al capítulo 9 (n.58) en la IV parte del presente libro (N. del E.)].

Ahora bien, junto a los elementos locales y coyunturales de Duviols y al no probado rebrote de las "idolatrías", existe otro de capital importancia en el origen y proceso de institucionalización de la extirpación que es la persona de Francisco de Ávila. Y este elemento y factor, a la vez, que puede aparecer como puramente circunstancial y casi anecdótico al leer cómo se narra, en la mayoría de los estudios históricos, su intervención en el presunto descubrimiento de las prácticas indígenas y su reacción ante ellas, tiene, a mi juicio, un carácter estructural. Ello es así si se sitúa la figura de Ávila en el plano de las relaciones entre los curas de indios, uno de los cuales era él, y las comunidades. En esas relaciones, que hay que contemplar a largo plazo, cristalizaban y se manifestaban muchos de los problemas derivados de los cambios económicos, sociales y demográficos que estaban teniendo lugar en la colonia, y en ellas puede encontrarse una de las causas más de fondo de la historia que nos ocupa. No hay que olvidar que muchos de los más conocidos jueces de idolatrías fueron doctrineros –como Avendaño, Hernández Príncipe, Osorio, Ramírez, además del mismo Ávila–, que eran los que mejor conocían la religión de los indios, por convivir diariamente con ellos y, si creemos a Huaman Poma de Ayala –quien tenía referencias de Ávila como juez visitador–, las relaciones de las comunidades con sus curas eran francamente difíciles. En esas relaciones debió gestarse la persecución de la denominada idolatría y el propio Duviols, en un capítulo de su libro que titula "Circonstances économiques de l'extirpation" apunta, tan solo, algunas de ellas (Duviols 1971a: 297 y ss.).

En este contexto hay que situar el pleito interpuesto por los indios de San Damián de Huarochirí contra su cura, el doctor Francisco de Ávila, después de 10 años de serlo en la misma doctrina. Del pleito, que hasta ahora permanecía desconocido, se tenían referencias a través de la mención que de él hizo José Toribio Polo, en 1906, diciendo que constaba de 24 capítulos contra Ávila, presentados por los indios de su doctrina (Polo 1906). A pesar de no conocer el documento, P. Duviols utilizó inteligentemente las pocas referencias dadas por Polo, sobre todo la fecha: Septiembre de 1607, para desmontar la versión que había ofrecido el propio Ávila, 38 años más tarde, sobre la existencia del mismo pleito y el comienzo de la campaña de extirpación (Duviols 1971a: 175).

Ávila narraba, en 1645, que los indios, después de que él hubiese denunciado la existencia de prácticas idolátricas en su doctrina, según

él mismo en agosto de 1608, pretendieron vengarse poniéndole el pleito de cuyas acusaciones salió, finalmente, absuelto. Duviols, considerando a Polo, sospechó que el desarrollo de los hechos pudiera haber sido a la inversa y que quizás cupiese encontrar cierto deseo de venganza en Ávila cuando denunció las prácticas de los indios, al verse acusado por éstos.

El hecho es que Ávila no se atenía a la verdad en 1645, puesto que el pleito existe, como decía J. T. Polo, y las primeras acusaciones fechadas de los indios son de septiembre de 1607, en tanto que la denuncia de Ávila fue en agosto de 1608. Ello quiere decir que, mediando o no deseo de venganza en Ávila, fueron los indios los que, efectivamente, acudieron primero al Tribunal Eclesiástico, en Lima, a quejarse de su cura.

El expediente se encuentra en el Archivo Arzobispal de Lima, Sección Causas de Capítulos, legajo 1, y sus datos generales coinciden, a grandes rasgos, con los ofrecidos por Polo. A grandes rasgos, decimos, porque no fueron 24 los capítulos presentados contra Ávila, sino tres series de ellos que suman más de 100 en total. Conjuntamente, entre capítulos de los indios, interrogatorios, escritos de Ávila, rectificaciones de los acusadores, autos y sentencia, el expediente tiene 144 folios y, aun siendo de gran interés en su totalidad, necesidades de esta publicación obligan a presentarlo en forma de un breve extracto.

En efecto, son varias las perspectivas desde las que el documento puede llamar la atención del investigador. Entre ellas cabe destacar dos de carácter general. En primer lugar, aclara definitivamente cuál fue el curso de los hechos en este primer momento del origen del movimiento institucionalizado de extirpación, que después fue narrado por Ávila de forma tergiversada, sirviendo a cierta historiografía para dar una determinada versión del problema. La realidad abre interrogantes sobre la persona de Francisco de Ávila, cuyas respuestas podrían hacer cambiar el sentido del juicio que hasta hoy se ha tenido del cura de San Damián. Por otra parte, el pleito ilustra igualmente sobre otro tema más amplio y de mayor alcance, que es el de las relaciones del cura de indios y cierto sector de la sociedad española con la comunidad indígena, de un lado; y de distintos grupos dentro de la comunidad entre sí y con el cura y sus aliados, de otro lado. En este contexto, el papel del cacique adquiere una gran importancia, revelándose como un elemento clave.[3] Por lo demás, en

3. Para un contexto muy similar a este, Luis Millones (1977) ha escrito un sugerente trabajo al que resulta ineludible referirse.

esas relaciones las prácticas económicas de los doctrineros constituyen el centro de toda la polémica y parece claro que Ávila no fue, en absoluto, ajeno a ellas.

Al margen de esos aspectos, el desarrollo interno del juicio merece un comentario en sí mismo. A pesar del desorden en que se encuentran cosidos los documentos en el expediente, es posible distinguir hasta cinco fases en el juicio. La primera quedaría compuesta por las series de acusaciones de los indios, los interrogatorios que las confirman y complementan, los escritos de descargo y las fianzas ofrecidas por Juan Delgado de León, para que Ávila pudiera salir de prisión, trasladarse a su doctrina y estar presente en la continuación del juicio (septiembre, 1607 a mayo, 1608). La segunda, coincidente parcialmente en el tiempo con la anterior, correspondería a las rectificaciones de algunos de los indios que habían presentado las acusaciones (febrero a mayo, 1608). La tercera fase podría corresponder a la espera de Ávila para que se concluyese el juicio y se dictase sentencia, después de la rectificación de los indios y la intervención del visitador Padilla (mayo, 1606 a septiembre, 1609). La cuarta incluiría la aparición de Francisco de los Ríos como nuevo fiscal en el Tribunal Eclesiástico, quien pidió la confesión de Ávila, que hasta entonces, no la había realizado; a la vista de ésta, renovó las acusaciones contra el cura, necesitándose nuevos interrogatorios a indios, quienes ratificaron sus rectificaciones. Por último, en quinto lugar, vendría la sentencia absolutoria de Feliciano de Vega, Provisor del arzobispado, en diciembre de 1609.

Pero al observar con detenimiento el expediente se comprueba que existen ciertas circunstancias que hacen necesario un estudio a fondo del mismo, que establezca su alcance real. Algunos son sólo signos formales, como la sustancial diferencia entre varias firmas de algunos de los indios acusadores, en distintos lugares del pleito. Igualmente, en la primera serie de acusaciones, se comienza con la número 13 y se omiten aquellas en las que se hablaba de las relaciones de Ávila con indias de la doctrina, de las que tuvo, según los acusadores, un hijo al que mantenía consigo. Todo esto se deduce de los interrogatorios posteriores, lo que hace pensar que quizás el memorial original de los indios fue copiado de nuevo en el Tribunal Eclesiástico, haciendo desaparecer dichas acusaciones y

falsificando las firmas de los capitulantes. Esta hipótesis, de ser cierta, explicaría las diferencias en las firmas de algunos individuos referidas más arriba.

Otras circunstancias son más de fondo, como lo es el que sólo un pequeño número de indios, de entre todos los que acusaron a Ávila inicialmente, se retractaran con posterioridad, pues, en realidad, aunque los nombres de otros se utilizan en cierta ocasión, nunca llegaron a firmar ninguna retractación. Sin embargo, en las retractaciones iniciales, que constituyeron la base de la defensa de Ávila, aparecen sistemáticamente las firmas de algunos españoles e indios que actuaban en favor de Ávila, al margen de los trámites judiciales del visitador que fue nombrado –hay que decir que a instancias del propio Ávila– para entender en el caso. En efecto, las declaraciones de rectificación, que después fueron el núcleo central de la defensa del cura, fueron obtenidas de los indios correspondientes por el doctrinero de Chorrillo, padre Andrés de Terrazas, el padre Francisco de Aguilar, don Juan de Sangüesa y Cristóbal Choquecasa, entre otros, en febrero y marzo de 1608. Sólo en mayo hizo acto de presencia en San Damián el visitador Baltasar de Padilla quien, sin embargo, admitió dichas declaraciones y, únicamente, pidió su ratificación, que no pudo ser obtenida por completo en uno de los casos.

Curiosamente hay que señalar que el indio Cristóbal Choquecasa, que aparece como aliado de F. de Ávila buscando rectificaciones de los indios acusadores –junto a españoles, antes de que empezase la actuación del visitador–, es el mismo personaje que, según el propio Ávila en su versión de 1645, le delató la práctica de los ritos a Pariacaca en agosto de 1608.

Parece necesario también destacar el interés mostrado por Francisco de Ávila para que el pleito, antes de pronunciarse sentencia, se siguiera en la doctrina y en su presencia, para lo cual consiguió la fianza de Juan Delgado de León en Lima. Y, sobre todo, el interés por hacer aparecer el pleito como una consecuencia de la visita regular que, al parecer, estaba siguiendo el racionero Baltasar de Padilla por parte del arzobispado. En realidad, el asunto era de otra forma: al haber sido denunciado por los indios ante el Provisor eclesiástico en Lima, en septiembre de 1607, al margen de cualquier visita, el pleito sólo podía concluirse en el Juzgado eclesiástico, como ocurrió. No obstante, en uno de sus últimos escritos

en el juicio, Ávila presentaba ya el tema, alterando los hechos, como originado en la visita regular de Baltasar de Padilla. Desde aquellos mismos momentos Ávila quería evitar, a toda costa, aparecer como objeto de una denuncia extraordinaria por parte de los indios.

Por otro lado, es evidente, pese a algunas frases contundentes en ciertas declaraciones, que las rectificaciones –de los indios que las hicieron–, sólo lo fueron a medias. De ellas se deduce que Ávila se beneficiaba ciertamente de diversas prestaciones de los indios de su doctrina, aunque éstos dicen que algunas se las hacían sólo por amistad y que no eran tantas como habían denunciado al principio; y también que Ávila mantenía relaciones económicas con Lima. Pero ¿qué ocurrió desde que los indios acusaron a Ávila hasta que decidieron modificar su postura?, ¿qué hizo cambiar los motivos de enfrentamiento que tenían hasta febrero de 1608?, ¿qué hizo Ávila en esos meses? Más tarde, incluso delante del visitador Padilla, Ávila saldó algunas de sus cuentas pendientes con los indios, pero es posible que, antes, se hubiesen producido otros acuerdos u otras acciones, aprovechando las tensiones que, a través del juicio, resultan evidentes dentro de la comunidad indígena. En las explicaciones ofrecidas por algunos de los indios en sus sospechosas rectificaciones sobre por qué decidieron poner los capítulos a Ávila, se habla del temor de que éste fuera a crear un obraje en la doctrina en colaboración con el encomendero, al deseo de que se fuera de la doctrina, etc., pero nada parece quedar claro, finalmente. Sin embargo, lo que sí es obvio es la existencia de esas diferencias en el seno de la comunidad. En relación con las rectificaciones, no está de más observar que dos de las principales se produjeron durante sendas enfermedades de los correspondientes declarantes, uno de los cuales pensaba que su dolor en la pierna era un castigo de Dios por haber denunciado a su cura.

Dejando al margen el desarrollo interno del pleito, caben algunas breves conclusiones que se desprenden de una primera revisión del expediente. En primer lugar, insistir en lo ya previsto por Duviols: Ávila realizó su denuncia "oficial" de las prácticas indígenas casi un año después de interpuestas las acusaciones contra él por los indios; la primera serie de estas es de septiembre de 1607. Sólo unos meses antes, en mayo del mismo año, se había efectuado una "Información de *vita et moribus* [vida y costumbres] del Doctor Francisco de Ávila..." (Ávila 1607, 1936), sin que ninguno de los problemas planteados en el juicio

saliese a la luz. Esto, que puede interpretarse como una contradicción, no tiene por qué serlo necesariamente. En la práctica, las relaciones entre un doctrinero y su comunidad podían mantenerse durante años sin que ningún conflicto estallase, aunque teóricamente hubiera razón para ello, en tanto en cuanto intereses "decisivos" de la comunidad no resultasen perjudicados. Sólo en el caso de que estos fueran afectados era probable que el conflicto aflorase.

Es importante recordar que la actuación del visitador Padilla finalizó el 16 de mayo de 1608 exhortando a Ávila a que:

> "... Sobre este caso no los maltrate [a los indios de su doctrina] [...] ni les ponga demanda [...] atento a que son indios incapaces y de poco entendimiento, so pena que será castigado por ello; y el dicho doctor, estando presente, dijo que así lo guardará y firmará y cumplirá ... " (ff. 98v y 99).

En agosto del mismo año, tres meses más tarde, Ávila denunciaba los ritos religiosos de los indios, delatados, según él, por Cristóbal Choquecasa, con lo que iniciaba la intensa campaña que le valdría el título de Juez Visitador en 1610. La denuncia ocurría antes, incluso, de que se hubiese pronunciado la sentencia en el juicio. Entretanto, un nuevo fiscal eclesiástico, Francisco de los Ríos, pediría la revisión del mismo quizás por observar contradicciones entre las rotundas negativas de Ávila, en su confesión, a todas las acusaciones de los indios y las anteriores rectificaciones de éstos, que admitían la existencia de una parte, al menos, de lo denunciado. De la revisión, Ávila saldría definitivamente absuelto. Ávila llevaba 11 años de cura en San Damián, había recogido narraciones mitológicas indias y debía conocer sobradamente las prácticas religiosas indígenas. ¿Por qué, entonces, no las denunció hasta agosto de 1608?

Como ya señalé, el pleito contiene una riqueza de datos que no se agota en un breve comentario como éste y podrán ser utilizados en posteriores estudios. Basta resumir diciendo que, probablemente, en el estudio de los problemas que se traslucen en pleitos como el de los indios de San Damián contra Ávila puede encontrarse la explicación de la historia de la lucha contra las religiones autóctonas en el siglo XVII en Perú.

II. Extracto del pleito

"Proceso remitido por el Sr. Deán y Provisor [Dr. Muñiz] al Dr. Padilla, visitador general, de capítulos contra el Doctor Francisco de Ávila, cura y beneficiado de la doctrina de San Damián y sus anexos", 1607, en Archivo Arzobispal de Lima, Sección Causas de Capítulos, legajo 1, 144 fs.

1 [28 SEPTIEMBRE 1607]

Memorial y capítulos que se ponen al Doctor Francisco Dávila desde que ha sido cura del repartimiento de Huarochirí, que ha catorce años, los cuales son en la manera siguiente:[4]

13.- Primeramente se le pone por capítulo que debe de la iglesia doscientos pesos por el maíz, trigo y papas que tomó, sin haber querido pagar cosa ninguna.

14.- Item. se le pone por capítulo que tomó del hospital cien carneros de Castilla que tomó, y hasta ahora no ha pagado cosa ninguna.

15.- Item. que en las chácaras que tiene ha ocupado ordinariamente cada año mucha cantidad de indios, obligándoles a sembrar más de veinte fanegas y nunca les pagó cosa ninguna, lo cual ha sido en mucho daño y perjuicio suyo, por estar ocupados en la guarda y siembra del dicho maíz y no han podido por este respecto pagar sus tributos, respecto de no poder tener otro trato, más que estar ocupados en este ministerio.

16.- Item. que para la guarda de 90 puercos que tiene ocupa tres muchachos que pudieran ayudar muy bien a sus padres y, si algún puerco se muere, hace que sus padres se lo paguen, obligándoles a ello con malos tratamientos.

17.- Item. que toma tres indios tributarios y cuatro indias y se sirve de ellos ocupándolos en cosas de poco momento, y les quita por este camino que no ganen para pagar sus tributos.

4. Sobre el comienzo del "Memorial" por el capítulo 13, cfr. la hipótesis planteada en el comentario al pleito que antecede a este extracto [Ver también el capítulo 9 en la IV parte del presente libro (N. del E.)].

18.- Item. que, demás de otros indios que tiene, toma de estos pueblos cuatro indios mitayos sin pagarles cosa ninguna de jornal, en el trato de la pólvora que tiene en el dicho repartimiento tan públicamente.

19.- Item. que todo el año tiene en la caballeriza diez cabalgaduras y compele a los indios e indias que le traigan cada día quince cargas de hierba, que esto, sumado al fin del año, es gran cantidad, y esta cuenta la tiene el indio contador de estos pueblos en su quipo.

20.- Item, que tomó a los dichos indios cada día una gallina y un pollo y algunos cabritos y carneros de Castilla y los viernes cincuenta huevos y no ha pagado sino a como quiere. **[f. 3]**

21.- Item. que tomó cada día tres almudes de maíz y nueve almudes de papas, pagando por el maíz a tres cuartillos y por las papas ninguna cosa.

22.- Item. que habiendo venido a esta ciudad a sus negocios, ocupó cuatro mandones quipocamayos que hiciesen mita todo un día en guardar una mula que dejó con un muchacho suyo. Debe estos jornales y servicio.

23.- Item. se le pone por capítulo al susodicho que fue con sus perrillos a la casa de los indios y mató cuatro gallinas y se las llevó y no ha pagado cosa ninguna.

24.- Item. que mató con su arcabuz dos gallinas del ayllu del Tumna y no las quiso pagar.

25.- Item. que mandaba a los indios del ayllu del Tumna a que cada uno le diese un cántaro de chicha, que vale un real, para los oficiales que tiene ordinariamente y no ha pagado cosa ninguna y esto es mucha cantidad al cabo del año.

26.- Item. que en diferentes veces tomó sesenta cabalgaduras de los indios para sus amigos y para ocuparlos en sus tratos y granjerías y no les ha pagado cosa ninguna.

27.- Item. que mandó matar un caballo para coger con él un cóndor y no lo ha pagado al indio que lo fue a buscar.

28.- Item. que se viene a esta ciudad algunas veces en el año y ha hecho de fallas en cada una tres meses. **[f. 3v]**

29.- Item. que ha estado en esta ciudad mucho tiempo y cuando volvía pedía que le pagasen la ofrenda de las fiestas y obligaba a que los ciegos, cojos y tullidos y pobres le pagasen, y que diesen un real y dos reales.

30.- Item. que tomó cuatro caballos y una chacarilla de un indio difunto diciendo que lo tomaba para decir bien por su alma, no habiendo mandado para esto más de tres pesos.

31.- Item. dejó mandados para decir misas por su ánima tres patacones, le tomó ocho pesos.

32.- Item. que otro indio llamado Cristóbal Llacsarosi dejó mandado para hacer bien por su ánima tres pesos y le quitó un caballo y dos patacones.

33.- Item. que Andrés Llacsavillca, difunto, mandó tres pesos, y pidió que le diesen un caballo y una cha[ca]rilla y se lo llevó teniendo herederos.

34.- Item. que mandó diez pesos este indio para la iglesia, diez pesos, y cobró éstos y tomó otros diez para él sin quererlo sus herederos.

35.- Item. que cada semana pide maíz duçe [sic] y una fanega de papas y paga menos de lo que vale, la mitad, y por el maíz a cuatro reales la fanega, y por el trigo a un patacón, mereciendo el maíz a cuatro pesos.[5]

37.- Item. que junta y toma a los indios del ayllu Tumna trescientos huevos para sus granjerías que tiene en esta ciudad y toma una docena de gallinas como si fueran suyas.

38.- Item. que tomó cuatro arrobas de sebo a los indios, de cada uno un poco y vino a montar esto.

39.- Item. que ocupó muchos indios e indias para que le hilasen lanas de todos colores, que fueron más de ciento cincuenta personas. **[f. 4]**

40.- Item. que debe trescientos reales que ha montado la tinta que ha tomado en diferentes veces a los indios.

41.- Item. que ha ocupado en diferentes veces doscientos indios que han servido en las casas que hace en esta ciudad, en adobes y otras cosas y algunos han traído caballos.

42.- Item. que debe sesenta jornales de caballos a los indios.

5. Falta el número 36 (N. del E.).

43.- Item. que cobró los carcelajes de los indios que se prenden, que esto es mucha cantidad.

44.- Item. que a una india viuda puso en cuestión de tormento para que dijese dónde tenía el dinero su marido, siendo pobre.

45.- Item. que ha herrado con su hierro algunas cabras y capados para cecina y los ha tomado diciendo ser suyos.

46.- Item. que tomó dos frazadas del mayordomo del hospital de Santiago de Tumna y no han aparecido.

47.- Item. que va cada año con sus oficiales, sacristanes y fiscales a la chácara de los indios y les quita dos fanegas de chochoca, que vale cada fanega cuatro pesos y medio.

48.- Que fue el dicho cura al [a]siento de Guarin [?] y quitó tres fanegas de maíz y no lo ha pagado.

Todos los cuales capítulos son ciertos y verdaderos y los firmamos los caciques don Martín Puyporocsi y don Cristóbal Carbavilca y Cristóbal Marcañaupa de los pueblos [sic] de Santiago de Tumna, en Los Reyes en veintiocho de Septiembre de 1607.

[Firmado:] Don Martín Puyporocsi – Don Cristóbal Carbabillca, alcalde – Cristóbal Marcañaupa, contador – Miguel Caxamanya, camachico. **[f. 4v]**

2 [¿SEPTIEMBRE 1607?]

Don Lorenzo Colqueñaupa, cacique de la huaranca de Chaucarima del pueblo de Señora Santa Ana al doctor Francisco Dávila, su cura y del de San Damián, en el partido de Huarochirí, de agravios hechos a los miserables indios. Son los que parecerán sucesivos en la manera siguiente:

1.- Lo primero, que ha deshecho las casas de los naturales de la reducción del pueblo de Señora Sta. Ana de Chaucarima, por aprovecharse de la madera de ellas, que era muy buena, que tiene cada viga más de doce varas de largo, y gruesas, y la envió a esta ciudad para enmaderar su casa, que los indios del dicho pueblo trajeron a cuestas, la cual estiman en

más de 500 pesos de a nueve reales, en lo cual cometió delito en despoblar el pueblo, habiéndolo de rehacer, los auyentaba y echaba en derribar sus casas respecto de lo que se refiere. Debe asimismo la traída de ella a esta casa, que hay quince leguas o treinta leguas.

2.- Que debe treinta pesos de a nueve a los indios de cierta derrama de papas que les echó con color era para comprar algunas cosas para la iglesia; no lo ha hecho, antes se ha quedado con ellos.

3.- Debe el susodicho al hospital de su pueblo 50 pesos de a nueve reales de ciertas ovejas que les ha vendido, con las cuales se ha quedado y no da razón lo que se ha hecho de ellas, en lo cual cometió delito.

4.- Debe al dicho hospital ochenta carneros de Castilla que valen diez reales cada uno; que los pague.

5.- Que agravia a los miserables indios que se han muerto porque dejando por su testamento algunos a tres y a cuatro patacones para que se les digan de misas al dicho cura, les ha quitado los carneros y ovejas de la tierra que han dejado a sus herederos, como es a hijos y a mujeres, dejándolos desnudos, y a otros las ropas de su vestir, maíz, aves y otras cosas hasta las ollas, que ha usado de inhumanidad con ellos.

6.- Item. que debe gran suma de pesos de oro a los naturales del dicho pueblo, cantidad de pesos de jornales de las sementeras que le han hecho de trigo y maíz y otras legumbres para enviar a vender a esta ciudad, por serle granjería, y debe asimismo el trabajo y caballos de los dichos indios.

7.- Que el dicho doctor de ordinario tiene en su cocina cuatro indios tributarios, cuatro, y dos indias que le han servido y sirven, sin haberles pagado cosa alguna por ello. **[f. 46]**

8.- Que a dos indias de leche ha hecho criar a dos perrillos de ojos pitises [sic] con la leche de sus pechos, que la una de ellas se llama María Chinilli, mujer que fue de Sebastián Llaxsamania, y las indias que no han querido dar la leche a los perros las ha hecho azotar y trasquilar, como fue a Isabel Pomaticlla, que está muerta.

9.- Que tiene granjería de carbón y ocupa cuatro indios tributarios en ello, trayéndolo a esta ciudad; debe el trabajo y traída de dicho carbón.[6]

6. Al margen dice: "Granjería de carbón que trae a esta ciudad".

10.- Que fuerza a los indios e indias del dicho pueblo le ofrezcan todos los domingos y fiestas, a los pobres a dos reales y los demás a cuatro reales, y esto se lo dan recogido, por ayllus, en su casa sin perder punto, y en la iglesia solo les da a besar el manípulo sin género de ofrenda, disimulándolo por este medio, siendo la ofrenda voluntaria, y no quiere recibir papas ni maíz, tan solamente dinero.

11.- Que el día de finados son apremiados los miserables de los indios e indias a que ofrezcan en las sepulturas de sus muertos a cuatro reales y cuatro almudes, y dando la plata y no el maíz, queda encarcelado en la iglesia hasta que lo da, siendo prohibido.[7]

12.- Que de ordinario tiene consigo dos españoles en su compañía y dos indios, el uno carpintero y el otro platero, y a todos cuatro los miserables de los indios los sustentan en darles todos los indios a cada uno de ellos media fanega de papas y dos almudes de maíz y una gallina y un pollo, valiendo la media de papas, y dos almudes de maíz tres reales, y seis reales las papas, y la gallina cuatro reales, y el pollo dos reales, que es mucha suma de plata cada día.

13.- Se pone por capítulo al dicho doctor Francisco Dávila que en catorce años que es cura entre ellos, se le han muerto por su negligencia cinco indios sin confesión, como fueron Pablo Casavilca, Lorenzo Chaucapoma y Cristóbal Canchañaupa, Francisco Vilcacaja y otro Francisco, y tres indias, la una Isabel Pomaticlla, María Locsichimui y Catalina Cusiticlla, que por todos son ocho personas, de lo cual digno de represión y castigo, quitándole el beneficio.[8] **[f. 46v]**

14.- Piden y suplican en voz de su comunidad sean oídos y su justicia guardada debajo del amparo de vuestra ala en que el Provisor se la haga recibiendo información en esta corte de lo que sus capítulos contienen, en que recibirán merced.

[Firmado:] don Lorenzo Colqueñaupa. **[f. 47]**

3 [¿SEPTIEMBRE 1607?]

7. Al margen dice: "Ojo".

8. Al margen dice: "Por su culpa ocho indios e indias se han muerto sin confesión".

Don Simón Astomani y Gonzalo Chumuiyuna, don Cristóbal Astoguaman y Miguel Yauricasa, indios principales, por sí y por su comunidad del pueblo de Santa Ana de Chaucarima, repartimiento de Huarochirí. Piden se les haga memorial para el gobierno en razón de los agravios que reciben de su cura, el Licenciado [sic] Francisco Dávila, que ha catorce años que está entre ellos, en que el Provisor les administre justicia en lo que han pedido en su juzgado, de capítulos que le están puestos en las cosas siguientes:

15.- Lo que hace pólvora trabajando los indios en ella. Que hizo compañía con el corregidor del partido en fundar un obraje de paños en vejación de los naturales, de que se sacó provisión que no pasase adelante.

16.- Que tiene granjerías de huevos enviándolos a esta ciudad, y no dándolos, azotándolos y trasquilándolos. Asimismo tiene granjerías de gallinas y pollos.

17.- Que tiene diez bestias mulares y caballares en caballeriza regándolos [sic] trayendo hierba para ellos con diez indios tributarios con diez caballos suyos, y esto sin pagarles.

18.- En el pueblo de S. Juan Labaitambo [Lahuaytambo], treinta puercos para cebar donde ocupa dos indios, y si algún puerco se muere, lo hace pagar a los mitayos.

19.- Que todos los días le dan para su comida medio almud de papas cada muchacho de la doctrina, que son ciento los que hay, que conforme a esta cuenta, son cuatro fanegas de papas, que vale cada fanega doce reales, que son seis patacones todos los días.

20.- Que en el pueblo de Santiago de Tumna tiene cuarenta puercos a cebar por granjería. Tiene en su guarda de ellos tres indios sin pagarles.

21.- Que les ha hecho trabajar en traer madera para esta ciudad para unas casas que ha hecho, donde ha ocupado cincuenta indios sin pagarles cosa alguna.

22.- Que ha ocupado cuarenta indios ordinarios en edificar y labrar su casa, dándoles a tres reales **[f. 48]** por día, sin darles de comer, mereciendo a cuatro reales y de comer.

23.- Que los caballos que envía a esta ciudad cargados con sus granjerías de papas y cucupa [sic], se han perdido cinco caballos que valían cada uno de ellos doce pesos.

24.- Asimismo, las papas y cucupa [sic] y otras cosas que traen a esta ciudad, los negros cimarrones los saltean en el camino, les hace pagar lo que les han tomado a los pobres indios, que es cargo de conciencia.

Suplican al Sr. Secretario Damián de Xería, como a señor y protector general de los naturales, se les haga memorial porque se les haga justicia.

[Firmado:] don Simón Astomani – don Domingo Pomaçares – don Cristóbal Astoguamán – Miguel Yauriçasas. **[f. 48v]**

4 [¿SEPTIEMBRE 1607?]

Memorial de capítulos que se ponen a el Doctor Francisco de Ávila desde que ha sido cura del repartimiento de Huarochirí, que ha catorce años, los cuales son en la manera siguiente:

1. Primeramente se le pone por capítulo que tiene ocupados cuarenta y ocho indios cada mita sin pagarles cosa ninguna de jornal en el trato de la pólvora que hace en el dicho repartimiento.

2. Item. se le pone por capítulo que, habiendo enviado a esta ciudad a un indio a sus negocios en una mula, en el asiento de la Cieneguilla salieron dos negros cimarrones y le quitaron al dicho indio el freno y le hizo malos tratamientos y le tuvo preso muchos días y, porque no tenía con qué pagarle el dicho freno, hizo que todos los indios del ayllo Allauca, de que es mandón Lázaro Quiporocsi, le pagasen trece patacones, no valiendo más que cuatro pesos por ser viejo.

3. Item. se le pone por capítulo que mandó que todos los indios del ayllo de Concha juntasen siete pesos y medio para que comprasen una silla de asiento para la iglesia, lo cual no fue para esto, sino para él, con que se ha quedado.

4. Item. se le pone por capítulo al susodicho que por solo su gusto se salía de su casa y se iba a la de los indios con sus perrillos y hacía que corriesen detrás de las gallinas y mataron quince de ellas y no las ha pagado hasta ahora y eran del ayllo Concha.

5. Item. se le pone por capítulo que t[en]iendo en su casa muchos oficiales, así carpinteros como de otros oficios, compelía y apremiaba con todo rigor a los indios del ayllo de Concha a que cada uno le diese un cántaro de chicha que valía un real, y en tiempo de cinco años monta más de tres mil reales, de que no ha pagado cosa ninguna, cuya cuenta tienen los indios muy ajustada, hecha a su modo, que siendo necesario la presentarán.

6. Item. se le pone por capítulo que debe a los indios de este mismo ayllo ciento noventa y una fanegas de papas verdes, que cada fanega vale a doce reales. **[f. 108]**

[7.] Item. así mismo debe a los dichos indios de papas secas y cochuca [sic] y quinua, cuarenta y una fanegas y cuatro almudes, que las papas secas valen a seis pesos y la quinua a doce reales.

8. Item. debe más dos fanegas y seis almudes de ají y de sal, tres fanegas y seis almudes, que vale a tres patacones, y la sal que tomó para salar la cecina del ganado de cerda que tiene a tres pesos.

9. Item. debe a los dichos indios mil ochocientos cuarenta arrobas de leña a medio real, para cocer el pan de que tiene granjería y envía muchos indios con él a los pueblos de dicho repartimiento a venderlo, de que también se les ha de pagar su trabajo.

10. Item. que tiene en la caballeriza doce cabalgaduras y compele a los indios e indias que le traigan cada día quince cargas, cuya cuenta tiene en su poder Lorenzo Puipo y Fco. [?] Pomararocsi y se averiguará el valor.

11. Item. debe de paja doce mil trescientas veinte arrobas, que también se averiguará el valor.

12. Que tuvo ocupadas cincuenta y dos indias en veces para que le hilasen mucha cantidad de algodón y lana de todos los colores, para sobrecamas y otras cosas, de que no ha pagado cosa ninguna y se averiguará la cantidad y valor.

13. Item. que tomó en diferentes días mucha cantidad de caballos para llevar ciento tres cargas de trigo a moler a un molino que está del pueblo donde salieron siete leguas.

Item. que llevó en caballos de los dichos indios quinientas cuatro cargas de indios, y a las indias, doscientas trece cargas, sin pagarles, y los carneros en que también llevaron trigo [sic].

14. Item. que debe setecientos cuarenta y tres jornales de indios que se ocuparon en llevar este trigo hasta San Andrés [de Tupicocha], que está una legua, y asimismo debe doscientas veinte **[f. 108v]** y una cargas de caballos y de las indias trescientas cuatro cargas que llevaron, y cargas de carneros de la tierra cuatrocientas cuarenta y cinco cargas, de que no ha pagado cosa ninguna y se ha de tasar y moderar su valor.

Más debe a los dichos indios de jornal hasta Santiago de Tumna, trescientos treinta y cuatro jornales y setenta y dos cargas de caballo que también se ha de tasar.

Item. debe otras doscientas veintiuna cargas de indios hasta Huama[n] sica, y más otras cincuenta y tres cargas y el jornal se debe.

Item. debe siete jornales de indios y siete cargas de caballo.

Item. debe otras cincuenta y nueve cargas de los indios y jornales y nueve cargas de caballo.

Item. de los indios de San Damián, seiscientos cuarenta y cinco indios que le sirvieron en veces y cuatrocientos treinta y cuatro indias, cuyos jornales debe asimismo.

Item. que debe a indios particulares del dicho ayllo que a buscar guanacos y venados y otros animales, en veces, envió, y dejaron de acudir a su trabajo y haciendas, de que se les recreció mucho daño, que son quinientos seis indios.

Item. debe asimismo cantidad de tinta para teñir de colores a los indios y muchos muchachos que ocupó en esto con exceso trabajo que tuvieron en no acudir a sus sementeras.

- Asimismo se le ponen los capítulos siguientes del ayllo de Huama[n] sica:

Item. que le pidió a los dichos indios siete pesos y cuatro tomines ensayados para comprar una mesa, y se quedó con ellos hasta hoy.

Item. que se les debe veinte gallinas a los dichos indios; nueve patacones y dos reales.

Item. que debe cincuenta cargas de carbón de Pacay [sic], que montan doscientos cincuenta pesos, de que no ha pagado cosa ninguna.

Item, que debe mucha madera que mandó traer a los indios a sus cuestas y costa, para el beneficio de la pólvora.[9]

Item, debe diez patacones de papas y una fanega de maní, de que no ha pagado cosa ninguna.

Y debe asimismo un millón mil quinientos y ciento [sic] treinta peces que le han traído todos los viernes **[f. 109]** y vigilias y cuaresmas, que montan sesenta y siete patacones.

Sin otras menudencias que no se ponen aquí que suman mucha plata, todo lo cual es verdad y lo firmamos de nuestros nombres.

Y asimismo se le pone por capítulo al dicho cura que mandó traer a esta ciudad ochenta losas de piedra labrada para edificios de la casa que tiene en esta ciudad en caballos de los indios, para lo cual ocupó más de cincuenta indios en una semana y no ha pagado cosa alguna.

[Firmado:] Don Martín Chicyarosi – Juan Macarayco – Lorenzo Pomatacma – Lázaro Puiporocsi – Agustín Puybocallua – Martín Llacxayauri – Alonso Choquellonco. **[f. 109v]**

5 [¿SEPTIEMBRE 1607?]

Memorial de las cosas que debe el Doctor Francisco de Ávila, cura de Huarochirí, a los indios del pueblo de San Francisco [de Çunicancha], de que no ha pagado cosa ninguna, de que es cacique don Martín Huachañaupa y don Diego Llaxaguaman, son en la manera que sigue:

6 ps. 2 - Primeramente, cinco carneros de Castilla que tomó, de los cuales debe de resto 6 patacones y dos reales.

4 ps. 3 - Item. debe siete cabritos que son cuatro patacones y tres reales.

3 ps. - Item. de una arroba de sebo, tres patacones.

9. Para preparar pólvora en la época se utilizaba carbón vegetal: "haciendo […] el carbón de sarmientos de parras bravas que hay en tierra caliente, ó gamones ó cáscaras de naranja, de sauce ó ceiba ó higuerón"; ver Bernardo de Vargas Machuca [n.1557-m.1622], *Milicia y descripción de las Indias* [1599] (2da ed., Madrid: V. Suarez, 1892), p. 152 (N. del E.).

4 ps. 4 - Item. cuatro pesos y medio por noventa velas.

55 ps. 5 - Item. cincuenta patacones por cuatro mil quinientos treinta huevos, digo que son pesos de a nueve reales.

66 ps. - Item. cincuenta y nueve pesos de a nueve reales por diecisiete fanegas de maíz a cuatro pesos.

25 ps. 7 - Item. veinticinco patacones y siete reales por diecisiete fanegas de papas.

36 ps. - Item. veintiséis fanegas y siete almudes de papas que son treinta y seis patacones.

3 ps. - Item. tres patacones por veinticinco cántaros de chicha.

33 ps. 6 - Item. cinco fanegas de chococa [sic] a seis pesos fanega.

37 ps. - Item. 708 arrobas de leña, debe por esto 37 patacones.

141 ps. 4 -Item. 1 486 arrobas de hierba, debe por esto 141 ps. 4 reales.

1 ps. 3 - Item. el jornal de once indios que le llevaron esta carga a Huarochirí, no se le pone más de 11 reales.

49 ps. - Item. más el jornal de 795 indios que llevaron la dicha carga a otro pueblo, San Damián, pónesele por esto 49 pesos 6 reales.

1 ps. 4 - Item. seis indios que llevaron y otras cargas [sic] hasta Sisicaya, pónesele un patacón y cuatro reales.

6 ps. 7 - Item. 55 caballos que tomó de los indios para llevar cargas que tuvo que enviar a San Damián tocante a su granjería, pónesele por esto seis patacones y siete reales. **[f. 110]**

- Item. 118 indios que llevaron más cargas a Lima por lo cual pagó a seis reales, debiendo dos patacones a cada uno.

- Item. 55 caballos que envió a Lima cargados con dos fanegas y media de maíz, papas y otras cosas y pagó a 8 reales por cada caballo, mereciendo a dos patacones.

- Item. el servicio que debe a cinco indios que le han servido durante el tiempo que ha sido tal cura, no les ha pagado cosa ninguna.

- Item. otros 400 indios y otros setenta más de que asimismo se sirvió y no les ha pagado cosa alguna, de que se les ha recrecido notable daño y están muy pobres por tenerlos ocupados en esto y no poder acudir a sus trabajos y sementeras.

- Item. le dieron los indios un caballo rucio para llevar a Huarochirí y lo perdió y no lo ha pagado.

- Item. el jornal de veinticuatro indios que llevaron palos a Lima y no les ha pagado cosa alguna.

- Item. treinta y cinco patacones y seis reales que debe a la iglesia de dineros que algunos indios le han dejado y se quedó con ellos y no los ha dado.

- Item. mandó que diez indios fuesen a la sierra a buscar guanacos para cecinas y charqui y no les pagó el jornal y porque Andrés Macacaxa no quiso ir, le rompió una camiseta muy buena y lo azotó y maltrató, todo lo cual mandaba que los indios lo hiciesen en día de fiesta.

- Item. rompió otra camiseta nueva a Diego Culquemannia y no le pagó cosa ninguna, antes lo maltrató.

- Item. otra camiseta de Cristóbal Pumanaupa asimismo nueva.

- Item. rompió otra camiseta al indio fiscal nueva. **[f. 110v]**

- Item. se le pone por capítulo que para coger un cóndor hizo matar una yegua de Juan Macallonco que valía doce pesos por ser buena.

- Item. ocupó una india y la apremió con todo rigor a que diese de mamar un perrillo que se llama Petis y la maltrató.

- Item. debe asimismo un carnero atado que mató con un arcabuz para coger cóndores.

- Item. mandó a los indios e indias que le hilasen noventa y seis ovillos de lana de todos colores para la ropa que hace, sin haberles pagado cosa ninguna.

De todo lo cual no ha pagado el dicho doctor Francisco de Ávila cosa ninguna, antes en pago de esto ha azotado y maltratado a todos los indios con mucho rigor, y no se le ponen otras muchas menudencias que ha tomado que para los indios son de consideración, y las cosas arriba dichas son ciertas y verdaderas y así lo juramos a Dios y lo firmamos de nuestro nombre.

[Firmado:] Cristóbal Paicoyauri – Don Diego Llataguamán, alcaldes – Juan Sacsamaya – Andrés Caxayauri, camachico – Don Martín Guchocuañaupa – Sebastián Paycocallua, fiscal – Andrés Macacaxa, contador. **[f. 111]**

6 [¿26 NOVIEMBRE 1607?][10]

El doctor Francisco de Ávila, presbítero, y vicario de la Provincia de Huarochirí y cura de la doctrina de S. Damián, digo que por cierta querella y capítulos falsos que los indios de la dicha doctrina me han puesto y presentado ante Vm. y dado de ellos sumaria información, Vmd. me ha mandado prender, como lo estoy, y es así que el juicio plenario de esta causa, mis descargos y probanzas, así de testigos como de evidencias por vista de ojos, no se pueden proseguir ni hacer en esta ciudad, sino en la dicha doctrina, y conforme a derecho y del Concilio Provincial del año pasado del [15]83 se debe hacer así, porque en esta ciudad los indios que me capitulan fácilmente, con el poco temor de Dios que tienen, inducirían otros indios y los hallarían, como lo deben de haber hecho en la información sumaria, que juren y depongan falsamente, y mi probanza y justicia perecería y yo padecería sin culpa, porque para informar el ánimo del juez al verdadero conocimiento de esta causa y que conste de la calumnia de los capitulantes, es necesario ver la dicha doctrina, los lugares y demás cosas que a mi derecho hacen, de donde constará mi inocencia, y así conviene y es necesario y conforme a derecho, como dicho es, que Vmd. remita el proseguir, sentenciar y fenecer esta causa al racionero Dr. Baltasar de Padilla, que al presente **[f. 40]** está en aquel corregimiento, y llegará a visitar la dicha mi doctrina dentro de quince días y es persona de letras, satisfacción y confianza, como quien por el

10. Previamente a este escrito, en el pleito aparecen los interrogatorios correspondientes a las acusaciones en los que estas quedan ratificadas.

Iltmo. Cabildo de esta Santa Iglesia ha sido y es nombrado por visitador y juez de este arzobispado, y habiendo, como dicho es, de visitar la dicha mi doctrina, es conforme a razón y derecho que él, y no otro, conozca y juzgue de los dichos capítulos y causa, pues habiendo en cualquier causa el remedio ordinario, cesa el extraordinario, y éste era enviar juez y el ordinario es que el visitador lo sea en esta y semejantes causas.

A Vmd. pido y suplico me mande soltar de la prisión en que yo estoy, presto de parecer ante el dicho visitador, al cual mande Vmd. remitir y remita esta causa para que la provea, sentencie y ejecute, pues es justicia la cual y costas pido, y por ello et &.

Otrosí digo que a su oficio de Vmd. y verdadero modo de administrar justicia pertenece, que así como los que verdaderamente son delincuentes sean castigados para el ejemplo y escarmiento de otros, de la propia manera es razón y justicia que los calumniadores, así en acusar como en testificar falsamente, sean castigados para que no se atrevan, quedando sin castigo, ellos, ni otros, a calumniar ni a poner mácula en los hombres honrados y sacerdoctos [sic] que hacen bien su oficio y los demás escarmientos y se abstengan de cosas semejantes – A Vmd. pido y suplico mande que en la remisión que de esta causa se hiciere al dicho visitador se le encargue que, con particular cuidado, habiendo hecho diligente **[f. 40v]** inquisición y sacado la verdad en limpio, si yo mereciere castigo, use de él conmigo, y si constare haberme los dichos indios calumniado y acusado falsamente, sean castigados con rigor y no se salgan con su atrevimiento y malicia como lo hacen cada día con color de que son indios y que saben poco, pues para levantar testimonios y otras maldades tienen capacidad suficiente; que en lo dicho hará Vmd. gran servicio a Dios y será remedio en muchos casos semejantes.

[Firmado:] El Dr. Francisco de Ávila. **[f. 41]**

7 [22 FEBRERO 1608] [11]

Don Miguel Yauricasa, principal de San Francisco de Çunicancha, de la huaranca de Chaucarimac, y don Martín Huachhuañaupa y Juan

11. Esta es la traducción hecha por Ávila de una declaración en quechua, redactada por Cristóbal Choquecasa, y firmada sólo por tres testigos, incluyendo a Choquecasa, pero no por alguno de los 20 declarantes.

Sacsamanya y Andrés Casayauri y Sebastián Paycocallhua y Andrés Macacasa, Diego Sacsañaupa, Diego Paycoyauri, Juan Pomayanac, Juan Macalluncu, Martín Astoricra, Diego Canchariça, Mateo Sacsañaupa, Cristóbal Paycoñaupa, Don Cristóbal Hullcaui, Francisco Collqueriça, Cristóbal Paycorocçi, Cristóbal Paucarcasa, Gerónimo Astovillca, Martín Llacsatacmi, en nuestro nombre y de los demás indios de este pueblo que al presente no están aquí, decimos que todos los que somos de este dicho asiento de S. Francisco queremos y es verdad vivir en paz y ser amigos del Sr. Dr. Francisco de Ávila, nuestro padre, porque verdaderamente no se puede negar que, desde que él vino a esta doctrina, oímos y sabemos la palabra de Dios, y que él nos ha hecho cristianos, y porque hemos conocido y agradecido esto y no nos ha hecho agravio, no hemos tenido con él pleito ni diferencia alguna después que está en esta doctrina, y conocemos que en todo cuanto ha podido no[s] ha ayudado y favorecido. Y es así que cuando en este asiento, o en Sta. Ana [de Chaucarima] o en otra parte, le han servido o hecho mita los indios de este dicho asiento, en acabado la mita el ayllo, lo ha llamado y hecho cuenta de lo que les debe, y pagádoles a todos.

- Y los días pasados, por el mes de Septiembre [de 1607], es así que, habiendo los indios del asiento de S. Juan [de Lahuaytambo] y otros de esta huaranca de Chaucarimac levantádole al dicho Dr. ciertos pleitos, nosotros también lo hicimos, mas fue con enojo que tuvimos porque entendimos que el dicho padre nos quería hacer fundar un obraje del encomendero en esta doctrina,[12] y sobre lo que dijimos debieron, las personas que en Lima procuramos que nos escribiesen nuestros capítulos, de escribir lo que quisieron.

- Y lo que decían los capítulos, desde el primero hasta el doceno, es que, de carneros, cabritos, sebo, candelas, huevos, maíz, papas, chicha, chochoca, leña y hierba debía el dicho Dr. mucho dinero, y ahora decimos que la verdad es que, de todo esto, no debe cosa y que cuando ha querido comprar o ha comprado algunos huevos, fuera de los que le dan por su dinero, de mita, o algunas gallinas o pollos, siempre ha enviado la plata primero. Y en lo que toca al sebo, lo que pasa es que, algunas veces, nos suele rogar le juntemos un poco y eso lo solemos hacer de nuestra

12. Entre 1603 y 1620 el encomendero del repartimiento de Huarochirí fue don Gabriel de Castilla y Mendoza; ver José de la Puente Brunke, *Encomienda y encomenderos en el Perú* (Sevilla: Diputación Provincial, 1992), p. 438 (N. del E.).

voluntad y darle un poco; y así, de todo lo dicho, no nos debe el dicho Doctor cosa alguna.

- Y en lo que decimos que once indios llevaron cargas a Huarochirí, también es falso.

- Y en lo que toca a carguillas de aquí a S. Juan y a S. Damián, no te[ne] mos **[f. 102]** que pedir ni decir, porque lo que eso ha sido ni merece pago ni se lleva ni ha llevado por dinero, y los caballos que han llevado cargas a Lima, y asimismo los indios que han ido con ellos, están todos pagados y la verdad es que ningún caballo ha llevado cinco medias [sic] de papas; fanega y media sí, que es lo ordinario, y todo lo demás de servicio está pagado.

- Y de un caballo rucio que decimos que el dicho Dr. perdió en la puna, su dueño tiene un papel del dicho Dr. y ambos se entenderán.

- Y de veinte y ocho palos que llevaron 28 indios de este pueblo a Lima, los llevaron y llevamos por amor de ... de balde [sic] y por querer nosotros y sin esperar paga.

- Y cerca de lo que dijimos que el dicho Dr. debe treinta y cinco patacones y seis tomines a la iglesia, decimos que la cuenta de esto la tiene en su libro y que solo sabemos que compró un velo para el Cristo de este pueblo y dijo que le habían sobrado cuatro patacones de esta partida de el dicho Dr. cuenta por su libro, que lo que allí estuviere será la verdad.

- Y en cuanto a lo que dijimos que el dicho Dr. mató una yegua y un carnero de la tierra para que viniesen cóndores, la verdad es que el carnero es vivo y es del fiscal y no murió, solo tuvo una herida en la cabeza de que está bueno. Y lo que pasa cerca de la yegua es que hará diez años que estuvo aquí, cuando pleiteamos con el padre... con padre en interin que se decía Luis de Paz, el cual dejó una mula bermeja con un pie quebrado, y entonces vino a esta doctrina el dicho Dr. al cual se quejaron ciertos indios diciendo que aquella mula les pisoteaba las chacras y así que viese qué se había de hacer de ella, y por esto y no ser la mula de provecho, la mató el dicho Dr.

- Y a india alguna ha el dicho Dr. azotado ni maltratado porque no criaba perrillo alguno, a su negro sí azotó porque le mató uno.

- Y si alguna vez al dicho Dr. le hemos hilado algún ovillo, ha sido por ser amigos y de amistad y no por dinero, y ésos han sido muy pocos.

- Y en cuanto a cuatro camisetas que decimos habernos roto el dicho Dr., no hay que decir porque ya él ha contentado a los indios.

Estos son los capítulos que pusimos, de los cuales ahora ni en ningún tiempo trataremos ni diremos más, y como hemos dicho lo damos todo por dicho. Y en los Todos Santos, cuando cubrimos las sepulturas nunca el dicho Dr. nos ha medido en collo [sic] ni en otra cosa, sino que como los hacíamos siempre, acordándonos de Dios y de nuestros difuntos.

Y ahora decimos y rogamos al dicho Dr., nuestro Padre, que nos mire y tenga como a hijos, y nos ayude en lo que se ofreciere y no tenga mala voluntad a ninguno por lo que ha pasado, **[f. l02v]** que nosotros también le serviremos como a nuestro padre. Y la verdad es que no sabemos cosa que haya hecho mal hecha. Y así todos nosotros le damos este papel, porque así como aquí lo decimos, lo hemos siempre de afirmar delante de cualquier juez que venga a averiguar capítulos o a hacer visita, y es hecho este papel en el asiento de S. Francisco de Çunicancha a veintidós de febrero de mil seiscientos ocho años del nacimiento de nuestro Señor Jesucristo, y lo firmé yo don Miguel Yauricasa, y los demás rogamos a don Cristóbal Choquecasa que escribió éste y a Martín Astocasa maestro que firmasen por nosotros, siendo testigos Hernando Apumayta y Francisco Poma y un español que se dice Juan Sánchez Serrano. Don Miguel Yauricasa, por testigo D. Cristóbal Choquecasa, a ruego y por testigo Martín Astocasa, por testigo Juan Sánchez Serrano. **[f. 103]**

8 [2 MARZO 1608]

Martín Chequiarosi, principal del ayllo Huamansica, y Miguel Vilcayauri, quipocamayoc y contador del dicho ayllo, Bmé. [?] Campricha [?] y Alonso Quispivilca, Juan Misayauri y Mtn. [?] Quequivilca [?], por nos y los demás indios de este dicho ayllo, decimos que a nuestra noticia es venido que algunos indios del pueblo de S. Juan [de Lahuaytambo] pusieron por el mes de Septiembre pasado [de 1607] ciertos capítulos al doctor Francisco de Ávila, nuestro cura, y entre ellos pusieron siete diciendo que eran de nuestro ayllo de Huama[n]sica y firmaron el

nombre de Martín Chequiarosi,[13] y porque nosotros nunca pusimos tales capítulos, ni yo el dicho Martín Chaquiarosi sé firmar, ni vine ni venimos en ellos, para descargo nuestro y que no se nos impute a culpa, al presente decimos que el primer capítulo que es de que el dicho Dr. nos debe 7 pesos y medio ensayados[14] que le dimos para comprar una mesa, la verdad es que no son más que siete patacones y medio y ésos los debe; el segundo de que debe 20 gallinas es falso; el tercero de que debe 250 pesos de carbón lo es también, porque lo que en esto pasa es que algunas veces, los inviernos, el dicho doctor ha rogádonos nos [sic] que llevásemos a Lima a su madre cual o cual carga de carbón, y eso lo hemos hecho sin cuenta ni por esperar paga porque ha sido de amistad, y 8 ó 10 cargas de a tres costalillos, cuando más; el cuarto de que debe mucha madera de sauce que mandó llevar para el beneficio de la pólvora es mentira, porque sola un[a] vez llevó Alo[nso]. Quispivilca una carguilla de hasta 50 ó 60 palillos, de gordos de un dedo de sauce mondado al pueblo de S. Juan [de Lahuaytambo] y nunca se ha llevado otro; el quinto que dice que debe diez patacones de papas y una fanega de maní son falsos, porque papas no las sembramos y así no las podíamos **[f. 96]** dar y el maní nunca lo hemos dado; el sexto que dice que debe un millón y once mil trescientos pejerreyes es falso porque algunas veces que hemos enviado al dicho doctor algunos a los pueblos de la sierra, han sido muy pocos, y eso muy de tarde en tarde y no por dinero sino de presente y regalo, y otras veces que el dicho doctor ha venido a nuestras chácaras le hemos dado para comer algunos, también de presente y regalo, de lo cual ni tenemos, ni hemos tenido cuenta como de cosa que ha sido sin interés; el último que dice que nos debe muchas cosas y piedras canteadas que nos quitó también es falso, porque en el camino real estaban unas piedras chiquillas que no tenían dueño y el dicho doctor envió unas mulas desde [Santiago de] Tumna y un indio de allá, que, con otro de este asiento, las cargaron, y al dicho indio le pagó su trabajo, y esta es la verdad y otra cosa no hay ni tenemos que pedirle, y así rogamos al dicho al P. Andrés de Terrazas nos escribiese este papel para que se lo dé al dicho doctor y el dicho lo escribió, habiéndolo entendido en nuestra lengua, y justamente

13. La firma de "Don Martin Chicyarosi" y los cargos "del ayllo de Huama[n]sica" figuran al final del cuarto extracto; ver extracto 4 supra (N. del E.).

14. Al margen dice: "En presencia del Sr. Visitador [Dr. Padilla], satisfizo a los indios de este ayllo el dicho doctor Ávila estos 7 pesos y medio, en 16 de mayo de [1]608".

el P. Francisco de Aguilar y don Juan de Sangüesa, a los cuales rogamos firmasen por nosotros porque no sabemos. Que es hecho en el dicho asiento de Huamansica,[15] a dos de marzo de 1608 años.

[Firmado:] A ruego, por testigo, Andrés de Terrazas – A ruego, por testigo, don Juan de Sangüesa – A ruego, por testigo, Francisco de Aguilar. **[f. 96v]**

9 [19 MARZO 1608]

Martín Puypurocci,[16] principal de este pueblo de Santiago de Tumna, digo que hoy miércoles diecinueve días de este mes de marzo de mil seiscientos y ocho años, hallándome enfermo del cuerpo con unas calenturas y tercianas, temeroso de la muerte, habiéndome confesado para descargo de mi conciencia y para salir de pecado, me pareció hacer la declaración siguiente y es que por el mes pasado de septiembre o octubre [de 1607] los indios del pueblo de San Juan [de Lahuaytambo], de la huaranca de Chaucarima enviaron a este pueblo a inducir a los indios de él y a mí a que pusiéramos capítulos al doctor Ávila, nuestro cura, y así yo y otros, engañados de ellos, bajamos a la ciudad de Los Reyes y por el mes de noviembre o diciembre [de 1607] los indios de este dicho pueblo, yo en su nombre, pusimos y presentamos ciertos capítulos contra el dicho doctor, de los cuales los que tocan a cosas de mujeres son mentira, yo no lo sé [sic], y los indios de Chaucarima, Felipe Canchocallua y [Cristóbal] Llacsaguaringa y otros me dijeron que los pusiese yo y las indias que allí se nombra[n], yo no las conozco; y en lo que toca a deudas de cargas a Lima o de mitas, el dicho doctor lo ha pagado todo, si no es algunas cédulas que ha dado; y en lo que toca a los Todos Santos, los indios e indias no ponen sobre sus sepulturas más que dos reales cada uno y el maíz y papas que quieren, sin que el dicho doctor lo mida, si no es estos Todos Santos pasados que dijo que pusiese cada uno de los casados y viudas medio almud de papas pues que le le santaban [sic] que hacía poner cuatro almudes del uno y del otro; y en lo que toca al caballo que

15. Hoy es el pueblo de Espíritu Santo de Antioquia, distrito de Antioquia, provincia de Huarochirí (N. del E.).

16. Don Martín Puypurocci (o Poyporocsi, o Poyporocci), cacique principal del pueblo de Santiago de Tumna, es uno de los firmantes del primer extracto, fechado en Lima el 28 de setiembre de 1607; ver extracto 1 supra (N. del E.).

dicen que mató para los cóndores, la verdad es que era un caballo rabillo que era del corregidor y se estaba muriendo de un apostema que tenía en un pie; y en lo que toca al carcelaje que dije que cobraba de los presos, la verdad es que nunca él ha cobrado sino el moronta [sic], y él le ha tomado cuenta cada año y recibido lo que el moronta [sic] le ha dado, como bienes de la iglesia, y asentádolo en su libro donde aparecerá; y en lo que toca [a] las ofrendas, nunca ha ofrecido ninguna persona más que un cuartillo y esto en las fiestas de guardar de los indios; y en lo que toca a pólvora y en que haya ocupado a los indios, la verdad es que ha sido cuatro o cinco veces por espacio de un día cada vez, haciendo moler en dos batanes que están en la cocina a los sacristanes y algunos **[f. 92]** cantores y a otros dos o tres indios;[17] y en lo que toca a hilado, la verdad es que [desde] cuando há que está en esta dicha doctrina, el dicho doctor solamente tres veces ha hecho hilar hasta tres vellones de lana y eso lo han hecho los indios sin querer paga, de sola amistad; y en lo que toca al tanti [sic: ¿tinte?],[18] la verdad es que el dicho doctor mandó dos o tres veces que las solteras y muchachos de doctrina le juntase cada uno un panecito y esto se hizo sin fuerza y con gusto de todos; y esto es la verdad de lo que pasa, todo lo demás es falso y mentira; y en lo que toca a lo que se dice de que el dicho doctor debe a la iglesia muchos pesos, el dará cuenta por su libro, donde estará verdad de todo; y en lo que toca a los cien carneros que dije que comió su madre, la verdad es que, si alguno sacó el dicho doctor, lo pagó porque los carneros y ovejas cuando estaba su madre aquí eran muy pocos, como constará por los libros de visita y hospital; y así vuelvo a decir que todo lo demás hasta aquí dicho es la verdad y pido al dicho doctor me perdone los testimonios que he levantado y a don Cristóbal Chuquicassa, don Domingo Pomaçamari, Juan Sánchez Serrano, Juan Vargas de Toledo, Agustín Pichaco, Cristóbal Caruavillca, Agustín Pomayalli, que son testigos cómo hago esta declaración no por otros respecto que por temor de la muerte y descargo de mi conciencia

17. Para preparar la pólvora: "en una piedra de moler maíz se molerá […] el azufre, de suerte que no tenga tierra y lo mismo el salitre y carbón; […]. Las partes […] son de azufre una y cuatro de salitre, de carbón una. Y para que estos materiales no se humedezcan los tendrán al humo, porque al sol se hecha á perder el salitre […]. Y hecha la dicha masa en una red […] como bastidor: tomarán la masa hecha en su punto y la pasarán con la mano por cima, siempre á un lado solo, apretando la masa y la mano pase con lijereza y debajo tengan un paño donde vaya cayendo la pólvora y allí la dejaran enjugar y guardarán en sus botijuelas"; ver nota 9 supra, pp. 152-153 (N. del E.).

18. Podría ser "tanti" por "tanta", quechua por "pan" (N. del E.).

y que como aquí lo he dicho, lo diré delante de cualquier juez, y el papel firmado de mi nombre pido se dé al dicho doctor Francisco Ávila para su descargo y lo firmen los dichos testigos.

[Firmado:] Juan Sánchez Serrano – don Cristóbal Chuquicassa – Martín Poyporocci – Juan de Vargas de Toledo – don Domingo Pomasamarca. **[f. 92v]**

10 [8 MAYO 1608]

El Dr. Francisco de Ávila, presbítero, cura de esta doctrina de S. Damián y vicario de estas provincias, digo que como a Vm. consta y es público y notorio, muchos de los indios de esta doctrina me han puesto y levantado muchos y varios capítulos falsamente y, entre ellos, los principales capitulantes y los que han seguido los dichos capítulos descubiertamente son Felipe Canchucallhua y Cristóbal Llacsahuarinca, indios del pueblo de Sta. Ana [de Chaucarima] de esta doctrina, los cuales han venido con Vm. y llegado a este pueblo de [Santiago de] Tumna, de donde también se me pusieron ciertos capítulos falsos y como tales, el autor de ellos declaró los días pasados, en cierta enfermedad que tuvo, ser mentira, como constará de la dicha declaración, que presentaré a su tiempo,[19] y ahora los dichos Felipe Canchucallhua y Cristóbal Llacsahuarinca, como enemigos míos capitales, han pretendido en este pueblo volver a persuadir a los indios de él que no se dejen caer de sus mentiras, y dicho públicamente delante de todos ayer que mirasen los que eran o habían [de] ser testigos de mis verdades lo que hacían, y que verían ahora quién era hombre de brío y otras cosas, con lo cual los indios andan amedrentados y espantados y otros con mal ánimo y propósito de calumniarme, y asimismo de aquí proviene que se disminuya mi defensa, pues se sigue quitárseme la copia de probanza que tan favorable es en derecho, y no siendo los dichos indios de aquí, como dicho es, y teniendo sus capítulos aparte, es razón y justicia que Vm. les mande luego notificar so graves penas que dentro de media hora se partan y vayan a su pueblo de Sta. Ana, vía recta sin hablar con indio alguno en materia de pleitos ni

19. Se refiere a la rectificación de don Martín Puypurocci, de poco más de 5 semanas antes (19 de marzo), en el mismo pueblo de Santiago de Tumna; ver extracto 9 supra (N. del E.).

capítulos, ni induciendo a nadie, con apercibimiento que si de ello consta, Vm. ha de mandar ejecutar la pena que se le pusiere.

A Vm. pido y suplico lo mande así, pues es justicia la cual pido y costas y para ello, et &.

[Firmado:] El Dr. Ávila. **[f. 88]**

11 [18 MAYO 1608]

En el pueblo de San José del Chorrillo, en dieciocho días del mes de mayo de mil seiscientos ocho años, visto por el dicho señor visitador este proceso, dijo que atento a que los caciques e indios capitulantes contenidos en estos capítulos y escrito, dos o tres que son muertos, y todo el común de los indios en cada pueblo se han desistido y apartado de los dichos capítulos para no los seguir, ahora ni en tiempo alguno, con asistencia de su corregidor que representa serles protector,[20] como por las peticiones y autos que sobre ello se han hecho, y su merced asimismo de su oficio les ha requerido y amonestado a los dichos indios, de palabra y por escrito, si quieren seguir los dichos capítulos o tienen otras cosas que pedir y demandar al dicho doctor Francisco de Ávila, y han declarado que no los quieren seguir ni tienen que pedirle ni demandarle y que algunas cosas de restitución las satisfizo, como van apuntadas por el presente notario en las márgenes ante el dicho visitador;[21] dijo que se había de devolver y devolvió la dicha causa y proceso con todo lo actuado al dicho señor Deán y Provisor General de este arzobispado, con las pruebas del dicho doctor Francisco de Ávila, para que su merced provea y mande lo que convenga; y cerrado y sellado se entregó este proceso originalmente para que lo lleve y deje conocimiento, el corregidor de este partido que está de camino para la dicha ciudad de Los Reyes, y así lo proveyó y mandó; firmólo de su mano, siendo testigos Btme. [?] Terrazas y Juan Serrano y Juan Romero.

20. El corregidor de la provincia de Huarochirí, nombrado en 1605, era Martín Navarro de Hinojosa; su reemplazante, don Diego de Carvajal, fue nombrado en mayo de 1609; ver *Libros de Cabildos de Lima* (Lima: Concejo Provincial, 1935-1962, 23 vols.), t. 14 [años 1602-1605], pp. 996-1001 y t. 15 [años 1606-1609], pp. 832-33 (N. del E.).

21. Ver la nota 14 supra (N. del E.).

[Firmado:] El doctor Padilla. Ante mí, Juan Fernández de Henestrosa, notario. **[f. 103v]**

12 [¿3 SEPTIEMBRE 1609?][22]

Francisco de los Ríos, fiscal de este Arzobispado, digo que Vm. me mandó dar traslado de cierta causa criminal de capítulos que ante Vm. pasa contra el doctor Francisco de Ávila, cura beneficiado de la doctrina de San Damián, y en ella no se le ha tomado la confesión, y para que se proceda jurídicamente, conviene que se le tome.

A Vm. pido y suplico mande se le tome sobre que pido justicia y costas et &.

[Firmado:] Francisco de los Ríos. **[f. 115]**

13 [¿3 SEPTIEMBRE 1609?][23]

Francisco de los Ríos, presbítero, Promotor Fiscal de este Arzobispado, premiso lo necesario en derecho, acuso criminalmente al doctor Francisco de Ávila, cura beneficiado de la doctrina de San Damián, y le pongo por acusación la culpa que contra él resulta de la sumaria información [y] demás autos de esta causa, por donde consta que el susodicho, no atendiendo a las obligaciones que tiene como sacerdote y cura de almas, ha cometido varios y diversos delitos, crímenes y excesos, así en lo tocante a su oficio, vida y costumbres como en intereses que debe y es a cargo de los indios que están al suyo. Por lo cual debe ser con rigor castigado hasta que la República lesa y ofendida e intereses de los indios sean satisfechos.

A Vm. pido y suplico que, habida mi relación por verdadera o en la parte que baste, condene al susodicho en las mayores y más graves penas que por derecho hallare, ejecutándolas en su persona y bienes pues

22..Aquí se puede decir que comienza la fase de revisión del juicio, con la aparición del nuevo fiscal, Francisco de los Ríos.

23. En 3 de septiembre de 1609 se tomó confesión a Ávila sobre dos series de capítulos, de 48 y 24 ítems, respectivamente, que negó, uno por uno, rotundamente. Quizás por la contradicción de estas negaciones con las rectificaciones de los indios, que admitían la existencia de algunos servidos hechos a Ávila, el fiscal presentaba este escrito.

es justicia que pido y juro en forma de derecho no ser de malicia esta acusación y pido justicia y costas et &.

[Firmado:] Francisco de los Ríos. **[f. 118]**

14 [¿4 SEPTIEMBRE 1609?]

El Dr. Francisco de Ávila, presbítero, cura de la doctrina de S. Damián y vicario de las Provincias de Huarochirí, Chaclla y Mama, respondiendo a una acusación que contra mi ha hecho el fiscal eclesiástico de ciertos capítulos que, en tiempos pasados, me pusieron los indios de la dicha mi doctrina, digo que, habiendo por expresas todas las solemnidades y requisitos necesarios en derecho que hacen en mi favor, Vm. no debe admitir la dicha acusación, ni dar lugar a ella por muchas razones, lo primero porque esta causa y capítulos están acabados y de el proceso constará y consta habérseme puesto falsa y calumniosamente, como lo declaran y confiesan los mismos que fueron acusadores y, en caso que el acusador confiesa que calumnió, no hay lugar en derecho ni lo puede haber a inquisición, que es lo propio que admitir la acusación del fiscal. Porque no se puede ni debe inquirir si no es en caso que haya indicios, infamia o otra causa aprobada en derecho y, diciendo el acusador que calumnió, ni hay indicios ni infamia, y si alguna hubo o ha habido, ésa no tuvo origen ni ha sido cerca de buenos y graves hombres sino de malévolos y mal intencionados, que son los dichos indios que se han confesado calumniadores.

Lo otro, porque yo he sido siempre, antes de ser ordenado y en mi mocedad, hombre virtuoso y de bien, y de quien nunca ha habido quejas ni escrítose causa alguna; y después que fui sacerdote, que hace cerca de trece años, también lo he sido y he dado buena y entera cuenta de mi oficio de cura y, en seis o siete visitas que he tenido y se me han hecho, nunca contra mí ha resultado cargo ni culpa y en la última, que fue por el mayo pasado de seiscientos y ocho, que fue cuando los dichos indios trataban de los dichos capítulos *simul et semel*[24] fui visitado por el Dr. Baltasar de Padilla, racionero de la Sta. Iglesia Catedral de esta ciudad y visitador de este arzobispado, y en la dicha visita no resultó culpa alguna **[f. 119]**

24. La frase "simul et semel" en latín significa "al mismo tiempo" (N. del E.).

contra mí, como consta de este testimonio que presento para que, sacando un traslado para poner en esta causa se me vuelva, antes entonces fue cuando los dichos indios capitulantes confesaron y afirmaron haberme calumniado en todo. Lo otro porque no se puede ni debe entender que, siendo como soy el sacerdote que en estos tiempos se ha señalado más que otro alguno en la conversión de los indios, principalmente de mi doctrina y jurisdicción de vicaría, destruyendo ídolos y idolatrías; si, por otra parte, fuese hombre de mala vida y ejemplo y cometiese los crímenes y excesos de que el dicho fiscal me acusa, pues viviendo mal no pudiera tener libertad para reprehender vicios y perseguir idólatras, los cuales, como consta de sus confesiones, instigados del demonio me acusaron en todo de lo que después confesaron ser calumnia. Lo otro porque excluye (lo que es en materia de interés) toda presunción contra mí la exhorbitancia de las cantidades de cosas que se me imputaron de lo cual, si la menor parte fuera verdad, estuviera muy rico no siendo, como no soy, hombre jugador ni derramado en otros vicios. Por todo lo cual y lo demás que protesto alegar y alego que en mi favor puede hacer.

A Vm. pido y suplico me mande dar y dé por libre [de] la dicha acusación, mandando imponer al dicho fiscal perpetuo silencio y restituirme en mi prístino buen honor y fama, y así mismo declarar a los dichos indios por capitulantes falsos y calumniadores y pido justicia y costas y el oficio de Vm. imploro.

[Firmado:] El Dr. Francisco de Ávila. **[f. 119v]**

15 [15 SEPTIEMBRE 1609]

En el pueblo de Santiago de Tumna, en el dicho día, mes y año arriba dicho, el dicho fiscal [Nicolás Astollivia][25] presentó a Alonso Chacyallivia, indio del dicho pueblo de Tumna, el cual fue testigo y juró en la sumaria información de esta causa, a hojas 55, al cual mandó que jurase a Dios y a una cruz de decir verdad en lo que le fuere preguntado y habiéndole leído su dicho y dádoselo a entender *de verbo ad verbum*,[26] y preguntado por cada una de las preguntas de él si es verdad lo en él contenido,

25. Nicolás Astollivia, fiscal del pueblo, fue requerido para que presentase los testigos que hubieran de rectificar.

26. La frase "de verbo ad verbum" en latín significa "palabra por palabra" (N. del E.).

dijo que nada de lo que en él tiene dicho es verdad y que fue inducido e insistido para decir este dicho por don Lorenzo Colqueñaupa y don Felipe Canchocallua y Martín Caspiraicu, pintor, indios de la huaranca de **[f. 130v]** Chaucarima,[27] los cuales le dijeron que sin ningún escrúpulo podía afirmar todo lo dicho porque en sí era verdad y ellos lo sabían muy bien y que en fe de esto depuso y dijo todo lo que se le ha leído, pero no porque lo supiese ni entendiese; antes, ha tenido y tiene al dicho doctor por sacerdote honrado y cuidadoso en su oficio y le pide perdón de haber dicho contra él sin saber lo que decía, y que después acá que ha dicho este dicho ha padecido muchos trabajos y enfermedades y al presente está sin poderse menear de una pierna y que entiende que es castigo de Dios por haber levantado testimonio en todo lo que dijo del dicho doctor, y dijo no saber más. Y preguntado si sabe firmar dijo que sí sabe y preguntado cómo no firmó el dicho de la sumaria, dijo que no se le advirtió ni mandó entonces, y lo firmó de su nombre.[28]

[Firmado:] El Bllr. Joseph de Carvajal – El Bllr. Manuel González, notario. **[f. 131]**

16 [17 SEPTIEMBRE 1609]

En el pueblo de S. Damián, en 17 del dicho mes de septiembre del dicho año, el dicho fiscal [Nicolás Astollivia] presentó para se rectificar en esta causa a Juan Carhuayllunco, que declaró en esta causa a hojas 68, del cual el dicho bachiller Joseph de Carvajal recibió juramento en forma, so cargo del cual prometió decir verdad de lo que le fuere preguntado y habiéndole leído su dicho *de verbo ad verbum* y habiéndole preguntado si dijo y depuso todo lo en él dicho, contenido, dijo que lo que pasa es que ha oído decir que cuando se daba información de este caso en la ciudad, los indios capitulantes presentaron por testigo al un indio llamado Cristóbal Tantavilca el cual es también natural del pueblo de Sta. Ana [de Chaucarima] y de edad de cuarenta años, el cual fingió llamarse del nombre de este declarante, que es Juan Carhuaylluncu y que esto también se echará de ver porque este declarante ni por aspecto ni en realidad de

27. Don Lorenzo Colqueñaupa, cacique de la huaranca de Chaucarima, del pueblo de Santa Ana de Chaucarima, figura como el único firmante de las acusaciones reproducidas en el extracto 2 supra (N. del E.).

28. Sin embargo, no figura la firma de Alonso Chacyallivia en la transcripción (N. del E.).

verdad no tiene más de 28 años, y el dicho Tantavilca es de más de los 40 que dice en su dicho; y que este declarante **[f. 131]** no sabe ni entiende cosa alguna de lo contenido en el dicho, ni el dicho doctor les ha hecho agravio ni maltratamiento ni les debe cosa alguna, antes le tiene por muy buen cristiano y cuidadoso en enseñar la doctrina cristiana y dijo no saber más; y dijo ser de edad de treinta años poco más o menos, como tiene dicho, y no supo firmar.

[Firmado:] El Bllr. Joseph de Carvajal – El Bllr. Manuel González, notario. **[f. 131v]**

17 [l8 SEPTIEMBRE 1609]

En 18 días del mes de septiembre de 1609 años en el dicho pueblo, el dicho Bllr. Joseph de Carvajal mandó notificar al dicho fiscal [Nicolás Astollivia] que dentro de tres días primeros siguientes que se cumplen a 20 de este dicho mes, hiciese parecer para se rectificar a Martín Astoyauri, y a don Martín Llacsayauri, testigos que fueron en la sumaria de esta causa y los demás que le pareciese que convenía presentar conforme al interrogatorio del fiscal eclesiástico que le dio a entender, apercibiéndose cómo entonces se cumplía el término de prueba, y no habría lugar adelante de se poder hacer. **[f. 131v]**

18 [20 SEPTIEMBRE 1609]

En el pueblo de S. Damián en 20 días del mes de septiembre de 1609 años **[f. 131v]** el dicho fiscal [Nicolás Astollivia] pareció ante el dicho Bllr. Joseph de Carvajal y dijo que habiendo hecho diligencia para buscar los dichos Martín Astoyauri y don Martín Llacsayauri, no los ha podido haber, y que el dicho Astoyauri está en los Atavillos [de la provincia de Canta] y el dicho don Martín no [a]parece en su pueblo [de San José] del Chorrillo y que él no halla otros testigos que presentar en esta causa ni que sepan de lo contenido en el interrogatorio del dicho fiscal eclesiástico. Siendo testigo Agustín Pichaco y Cristóbal Carhuavilca.

[Firmado:] El Bllr. Joseph de Carvajal – El Bllr. Manuel González, notario. **[f. 132]**

19 [24 DICIEMBRE 1609]

En la causa de capítulos de los indios de la doctrina de San Damián y sus anejos, por cuyo apartamiento se dio traslado y la voz de la dicha causa al Promotor Fiscal eclesiástico de esta Audiencia, actor acusante, de una parte, y de la otra, reo acusado, el doctor Francisco de Ávila, presbítero cura de la dicha doctrina, visto el proceso y autos de la dicha causa y lo demás que ver se debía.

Hallamos, atento los autos y méritos de esta causa, que debemos de absolver y absolvemos y damos por libre al dicho doctor Francisco de Ávila de los dichos capítulos y de lo demás pedido contra él en la dicha razón, atento a la retractación y apartamiento de los dichos indios y testigos que contra él depusieron en la dicha causa, contra los cuales le reservamos su derecho a salvo para que, en razón de la calumnia y lo demás, pida y siga su justicia como le convenga, y por esta nuestra sentencia definitiva juzgando así lo pronunciamos y mandamos.

[Firmado:] El Doctor Vega.[29] **[f. 140]**

29. Se trata del Dr. Feliciano de Vega, Provisor del arzobispado, nombrado por el nuevo arzobispo Lobo Guerrero, quien había llegado a Lima en octubre de 1609 (N. del E.).

DOGMA CATÓLICO PARA INDIOS: LA VERSIÓN DE LA IGLESIA DEL PERÚ EN EL SIGLO XVII*

1. Introducción

Estas páginas tratan de la ideología dominante en el Perú colonial del siglo XVII, tomando como caso de estudio una de sus múltiples expresiones, específicamente relacionada con la población indígena. Enfrentar una problemática como esta obliga a realizar ciertas precisiones preliminares: en primer lugar todo lo concerniente a las ideologías, y el propio término, ha sido objeto de debates en el marco de diferentes corrientes teóricas y filosóficas, como el marxismo, el estructuralismo, etc. No entraré en ellas pero, de entre los dos sentidos que básicamente suelen admitirse para dicho concepto, elegiré el que podría definirse como el conjunto de formas mediante las cuales los seres humanos toman conciencia de su realidad o experiencia social. Ellas se concretan en ideas que reflejan, traducen o expresan perspectivas, intereses o percepciones de los grupos sociales a que pertenecen, definidos prioritaria, aunque no exclusivamente, por su función en el proceso económico (Trías 1970: 19; Naess 1964). Soy consciente de que este es un terreno controvertido, pero en principio me limitaré a esta toma de posición que procuraré ir enriqueciendo con el desarrollo del trabajo.

En segundo lugar, desde el inicio de la colonización de América tanto los sectores sociales que dominaron la Monarquía "en tanto que forma de Estado", como los grupos que encabezaron y dirigieron la ocupación, desarrollaron discursos ideológicos para explicar su posición y hasta

* Publicado originalmente en *Histórica* (Lima), XXV, 2 (diciembre 2001), pp. 11-47.

justificar la Colonia. Dichos discursos se fueron modificando con el tiempo, conforme evolucionaba la colonización y se sucedían los cambios en las relaciones y las contradicciones sociales en Indias. Por otra parte, eran diversos los medios por los que se expresaban y definían aquellos discursos, y por todo ello no fueron siempre coherentes ni cerrados –como ha ocurrido habitualmente en la historia y sigue sucediendo hoy–. Pese a todo lo cual, es posible rastrear y distinguir algunas de las expresiones de los sucesivos discursos dominantes en distintas fases de la Colonia (por ejemplo, la política de Fernando V frente a la de F. Ximénez de Cisneros; la posición de los encomenderos iniciales frente a la de los lascasistas; el periodo de gobierno del virrey Toledo, etc.). Como se adelantó, en estas páginas tan solo se tratará una perspectiva de una expresión concreta de uno de esos discursos.

En tercer lugar, aún otra precisión en torno al adjetivo "dominante" utilizado en esta presentación. Ciertamente hay que matizar al tratar de la estructura social de la Colonia y recordar algunas evidencias: por ejemplo, que la sociedad colonial era compleja "lo que suele ocurrir con todas"; que no estaba dividida en mitades: dominantes y dominados; que existían distintos niveles de dominación; que el propio mundo indígena "por no hablar del español" era en sí mismo diferenciado y que había grandes desigualdades cambiantes en su interior (lo que surgirá en el propio texto que se va a analizar), con segmentos que mantenían a veces complicidades con el mundo español, etc. Pero aún así no es posible negar que en la Colonia existía una gran masa de personas que, a tiempo parcial o completo, se mantenía en un espacio físico diferenciado, reproduciendo en gran medida su propia cultura "aunque en contacto con la española", una de cuyas expresiones era la religión y cuyo trabajo, mediante diversos tipos de relaciones económicas, generaba rentas de las que vivían directa o indirectamente otros muchos individuos. A los primeros iba dirigido el texto que se analizará y son denominados en él con la expresión quechua prehispánica de *hatun runas;* entre los segundos se encontraba el autor del citado texto, el clérigo Fernando de Avendaño. Precisando algo más, la ideología dominante de la que se trata aquí era aquella producida en el seno de ciertos sectores del poder en el espacio social de los españoles, en el ámbito del virreinato peruano en el siglo XVII. De nuevo, confío en que en las páginas que siguen esto quedará más claro.

En la generación de cualquier discurso dominante en la Colonia había un espacio social estratégico que era el representado por la institución de la Iglesia, como ya venía sucediendo en Europa. En cada uno de sus niveles internos, en todos los planos de su actividad social o económica, como parte del poder político y por su función de reproducción y transmisión de valores sociales, esta institución, que atravesaba todos los estratos de la sociedad, era estratégica en el asunto que aquí interesa. Por ello en estas páginas se toma la obra de un eclesiástico para analizar lo que se puede considerar como una expresión de la ideología dominante en el Perú del siglo XVII. Se trata de los *Sermones de los misterios de nuestra santa fe católica en la lengua castellana y la general del Inca* del ya mencionado Fernando de Avendaño, canónigo de la catedral de Lima cuando los publicó, en 1649.

Como fuente histórica, la obra de Avendaño y –se podría añadir– el personaje mismo son una especie de tesoro cuya importancia ha crecido en estos últimos años debido, primeramente –e invirtiendo los términos– a que se han ido conociendo muchos detalles de la vida del autor de los *Sermones*: desde su origen social, su formación, su carrera académica, sus actividades como doctrinero, como visitador y como uno de los personajes más significativos de las campañas contra la religión indígena, como miembro del cabildo de la catedral de Lima y, finalmente, en su ascenso al obispado de La Imperial (Guibovich 1993; Acosta 1987 [capítulo 8 del presente libro]). Es precisamente desde el conocimiento de las condiciones sociales y materiales de su existencia desde donde se puede analizar y valorar en toda su dimensión los términos y el contenido de lo que es el segundo motivo de la importancia de esta fuente: sus *Sermones*, que marcan su posición y la del grupo social al que pertenecía con respecto a los indios. Es la situación de Avendaño en su sistema social colonial la que explica su ideología, o dicho en otros términos, el conjunto de ideas que reflejan, traducen o expresan perspectivas, intereses o percepciones de clase manifestadas en los *Sermones*. En otras palabras, es el conocimiento combinado de datos biográficos relevantes del personaje y de la existencia de una importante obra escrita lo que permite considerarlo como un paradigma de cierto tipo de eclesiástico de su época, perteneciente a los sectores que ejercían y sustentaban el poder

económico y político de la sociedad colonial, que construían y reproducían a partir del mismo la ideología dominante.[1]

2. Un esbozo biográfico

Aunque en su mayoría son conocidos, recordemos brevemente algunos datos de su biografía que son pertinentes para el posterior análisis de la obra. Los orígenes familiares de Avendaño no eran muy destacados, pero su familia estaba relacionada con la administración colonial, y esto fue suficiente para que el niño nacido en 1576, en Lima, asistiera al colegio de San Martín, de los jesuitas. Como se ha señalado, en el Colegio estudiaban los hijos de familias del mundo dominante blanco en la Colonia, muchos de los cuales posteriormente ocuparían puestos desde los cuales reproducirían el modelo colonial (Guibovich 1993). Es de resaltar que entre los profesores que el joven Avendaño tuvo en el Colegio se encontró el P. Pablo José de Arriaga S.J., quien le impartió clases de retórica que, como se verá más adelante, le fueron de gran utilidad. El contacto con el jesuita y con otros miembros de la Iglesia limeña le facilitó pronto el ascenso en su carrera académica y le allanó el terreno más tarde en la eclesiástica. Muy pronto, en 1605, Avendaño era catedrático de Artes en San Marcos y comenzaba a tener cierto prestigio en el medio universitario, lo que implicaba una estrecha relación con el cabildo de la catedral limeña. Que Avendaño no era un individuo aislado, sino enmarcado en un determinado entorno social, lo refrenda el hecho de que un hermano suyo –Francisco de Avendaño– también hiciese carrera en el aparato administrativo colonial y fuese procurador de indios.

Paralelamente a su carrera académica, el sacerdote manifestó desde temprano un abierto interés por el mundo de las doctrinas de indios, institución esencial en la organización religiosa de la Colonia y asimismo de gran importancia económica. Como es conocido, las propias autoridades virreinales tenían conciencia de que "la más ruin de las doctrinas vale hoy más que un buen repartimiento", tal y como

1. Algo parecido sucede también con Francisco de Ávila, contemporáneo y colega de Avendaño, con el que guarda similitudes, aunque también diferencias (Duviols 1971) [Sobre Ávila ver también el capitulo 9 de la sección III del presente libro; asimismo de Teodoro Hampe, "El trasfondo personal de la "extirpación": La carrera y la formación intelectual de Francisco de Ávila y Fernando de Avendaño", *Colonial Latin American Review*, 8, 1 (1999), pp. 91-111 (N. del E.)].

lo señalaba hacia 1604 el virrey Marqués de Montesclaros (Acosta 1982c [capítulo 5 del presente libro]). La colonia se encontraba en plena expansión económica a comienzos del siglo XVII, la minería alcanzaba cotas de producción sorprendentes y crecía la cuota de excedente económico extraído a las poblaciones indígenas. En 1604, valiéndose de los favores de su hermano y del provisor del arzobispado de Lima, y en contra de la opinión del capitán Martín de Ampuero, titular del repartimiento de Chaclla en Huarochirí –donde ya existían otras doctrinas–, Avendaño quiso aprovechar uno de los mecanismos de presión sobre los indios que se pusieron en marcha a fines del XVI, cual era el incremento de nuevas doctrinas; fue nombrado doctrinero en una de nueva creación, San Pedro de Casta. Lógicamente, Ampuero intentó resistirse a que la capacidad de sus indios para generar el tributo se viese mermada aún más; y es que los doctrineros se habían convertido, en términos generales, en unos poderosos agentes económicos que obtenían pingües rentas de sus fieles, que absorbían una cuota de la producción indígena en forma de sínodo o salario y que además, eventualmente, se involucraban de forma directa en la producción y en la circulación de mercancías, utilizando con ventaja recursos humanos y materiales de las comunidades de indios.[2] Pero sus protestas no sirvieron de nada.

Fernando de Avendaño no solo formaba parte ya del mundo universitario y de la estructura eclesiástica capitalina, uno de los pilares que sostenía el sistema colonial; en otras palabras, no solo formaba parte de los sectores dominantes urbanos sino que, por otra parte, se incorporó al mundo rural, al contacto directo con los indios, en el ámbito eclesiástico de los doctrineros, lo que le permitía un conocimiento y un acceso económico directo a la población indígena. Esta doble proyección hacía de él un personaje multifacético y singular. Y la doble dimensión de su actividad en el terreno económico será fundamental en el momento en que se llegue a analizar sus sermones, porque es teniendo esto a la vista como se puede captar en su auténtico significado la profundidad y la coherencia de su discurso ideológico.

2. No es exagerado calcular que una doctrina media podía generar hasta cinco mil pesos o más a sus curas (Acosta 1982c) [Ver el capítulo 5 en la sección III del presente libro; ver también de Carlos Carcelén, "Las doctrinas de Chaclla-Huarochirí en los siglos XVI-XVII", *Revista Andina* 31 (Cuzco), 16, 1 (1998), pp. 99-118 (N. del E.)].

Continuando con su relación con las doctrinas, recordemos brevemente que Avendaño defendió con ahínco, hasta disputando judicialmente, su posición como doctrinero, aunque no pudiera atender directamente a sus fieles por su situación de "pluriempleado", lo cual estaba prohibido legalmente. Así, llegó a pleitear con Rodrigo Hernández Príncipe por el control de la doctrina citada, por su derecho a nombrar cura sustituto y por su resistencia a pagar más de lo que creía conveniente por la suplencia. El interés crematístico de Avendaño en la doctrina era más que evidente. Además, como sucedió con otros curas de indios, en su esfuerzo por extraer de la comunidad la máxima cantidad posible de excedente, Avendaño también se vio envuelto en conflictos con sus indios, sin que por ninguna de estas cuestiones que estamos relatando se viera sancionado, como era lógico suponer dada la calidad de sus contactos en Lima, que lo protegerían de cualquier riesgo de sanción. Sin pretender ser exhaustivo en este sentido, conviene destacar que, de uno u otro modo, la vinculación de Avendaño con el mundo de las doctrinas fue muy larga; no siempre fue titular de una de ellas, aunque llegó a ser doctrinero de tres diferentes hasta 1619.

Desde luego dicha vinculación se intensificó cuando, a partir de 1609-1610, se pusieron en marcha las campañas de extirpación: su relación con los jesuitas, su condición de doctrinero y su formación académica hicieron que el arzobispo Lobo Guerrero (1609-1622) lo nombrara pronto juez visitador de idolatrías (1612), alcanzando lo que podríamos calificar de gran éxito en su misión. En la década de 1620, cuando Avendaño ya era un predicador afamado, con ocasión de la segunda campaña de extirpación, el arzobispo Gonzalo del Campo (1625-1626) también contó con él como visitador reforzando su carácter de especialista. Aunque el objetivo inmediato de las campañas de extirpación era la supresión de la religión de los indios y su definitiva conversión al cristianismo, estos procesos tenían varias facetas, y una no poco importante era de carácter económico. Avendaño predicaba a los indios en las campañas que los sacerdotes iban "… para que conozcan a Iesu Christo nuestro Dios, nuestro criador y nuestro Salvador, a esso nomas venimos a este pueblo; no venimos por vuestras haciendas, sino por vuestras almas ..." (1ª, I, 1);[3]

3. En adelante, las citas de los sermones se referirán, en este orden, a parte (1ª o 2ª), sermón (I-X y XI-XXXII, respectivamente) y folio (del 1 al 129v y del 1 al 94v, respectivamente). Para mayor detalle, en el Apéndice se encuentra el título de cada sermón.

sin embargo, hoy se conocen, entre otras, las circunstancias materiales que motivaron el origen de la primera campaña y, aunque no se ha investigado las de las siguientes, sin tenerlas en cuenta difícilmente se puede comprender su completo significado a cabalidad, a pesar de lo cual algunos autores continúan descuidando la importancia de estos factores (Griffiths 1996). En relación con este aspecto hay perspectivas que no han sido consideradas suficientemente, como la que sugiere el comentario que nuestro clérigo hacía en la década de 1630 sobre su actividad:

> "... se ha ocupado ocho años en extirpar [...] de que resultó confiscar cantidad de oro y plata que entregué a los oficiales de esta ciudad …" (AGI, Indiferente General, 1258).

El caso es que para esta época Fernando de Avendaño había forjado un concepto de sí mismo nada desdeñable:

> "… y conociendo Gonzalo del Campo [1625-1626] la importancia de mi persona para la extirpación de idolatría, me llevó en su compañía a la visita que hizo en la cual, por medio de la predicación descubrí muchos ídolos [...] y llegando a gobernar el Conde de Chinchón [1629-1639], informado de mis partes y suficiencia, me nombró examinador general en sede vacante para los beneficios por lo que toca al Real Patronazgo; y me hizo merced de la cátedra de Prima y supernumeraria de Teología …" (AGI, Indiferente General, 1258).

En Lima su carrera eclesiástica avanzó de manera firme, si bien no exenta a veces de alguna contrariedad. En todo caso, disponía desde sus comienzos de buenos protectores dispuestos a empeñar su palabra por el sacerdote. Llama la atención, por ejemplo, la afirmación del P. Pablo José de Arriaga S.J. formulada para defender el derecho de Avendaño en el conflicto por su primera doctrina (1606), en el sentido de que el sacerdote había llegado a aprender quechua en ocho meses, con habilidad suficiente para predicar en dicha lengua. Con todo, en 1612 Avendaño fue suspendido en sus primeras oposiciones a canónigo de la catedral limeña. Pero hacia 1620, después de terminada la primera campaña, tras la crisis abierta en la jerarquía del Arzobispado, Avendaño se trasladó a Lima, donde fue cura de Santa Ana y de la Parroquia del Sagrario. Gozando de cierto prestigio y aspirando a una buena posición en el Arzobispado, rehusó el nombramiento de chantre en el cabildo de Huamanga hasta que, por fin, a comienzos de los años treinta consiguió una canonjía

en la capital.[4] Avendaño tenía ya más de cincuenta años y su situación económica debía ser sin duda desahogada sobre la base de sus diversas rentas eclesiásticas y, asimismo, por lo que se deduce del tipo de gastos que realizaba a partir de los datos de su testamento (Guibovich 1993); por otra parte, ahora llegaba a ejercer realmente el poder en el Arzobispado, donde cumplió funciones de provisor (1638-1641). En estas condiciones se produjo la llegada a Lima del arzobispo Pedro de Villagómez (1641-1671), y se presentó la ocasión de publicar los sermones (ver Villagómez 1649).

Ya en el ocaso de su vida, en la década de 1650, cuando contaba ya casi setenta años, Fernando de Avendaño fue promovido como obispo a la diócesis de La Imperial, en Chile, sorprendiéndole la muerte (1655) antes de poder decidir si tomaba posesión de su nuevo destino o no.

3. Los *Sermones* de Avendaño

En 1649 Fernando de Avendaño publicaba en Lima sus *Sermones* en edición bilingüe, en español y quechua. Desde que Pierre Duviols escribió su clásico libro, conocemos casi todo lo básico en relación con el proceso de su composición (Duviols 1971: 161, 273-274). Se sabe, por ejemplo, a través del P. Pablo José de Arriaga S.J., que Avendaño predicaba ya en su primera campaña lo que quizás fuese la base de al menos una parte de su futuro sermonario. De hecho, Arriaga expresaba explícitamente que, para su libro *Extirpación de la idolatría,* sacó mucho provecho de los "papeles y advertencias" de Avendaño cuando eran compañeros en las visitas de idolatrías en la década de 1610 (Arriaga 1621: 77). Que Arriaga sacara provecho del visitador no es extraño, dada la experiencia de este último con los indios gracias a su condición de doctrinero. Seguramente inspirado en él, el jesuita propuso una docena de sermones contra la idolatría que pudieran parecerse a los que Avendaño predicaba en la época, inclusive después, en la segunda campaña con Gonzalo del Campo. De tal manera que Fernando de Avendaño contaba con experiencia y seguramente con borradores para componer la Primera Parte de los *Sermones* que publicó en 1649. El origen de todo ello se encontraba en el *Tercero*

4. La decisión de especular con la importancia de las rentas eclesiásticas la tomaron también otros eclesiásticos, como el provisor de Lima, Feliciano de Vega, quien renunció al obispado de Popayán en 1628 [Ver Carlos Gálvez Peña, "Obispo, financista y político: el doctor don Feliciano de Vega y Padilla (1580-1641)", *Histórica* (Lima), XXXVI, 1 (julio 2012), pp. 97-133 (N. del E.)].

Cathecismo y Exposicion de la Doctrina Christiana, por Sermones (1585) del III Concilio Limense. Pero el libro de Avendaño tiene dos partes y si los diez primeros sermones tienen algunas variaciones con respecto a los nueve primeros del *Tercero Cathecismo,* los veintiuno siguientes, los numerados del XI al XXXII, se corresponden literalmente en título –aunque el contenido está desarrollado por el clérigo– con el modelo del texto del III Concilio en sus sermones X al XXXI. Aquí no existe ninguna novedad en la propuesta y se puede afirmar que, en conjunto, el sermonario viene en realidad a dar cumplimiento a la recomendación del III Concilio Limense, cuando decía en el decreto sobre el Confesionario:

> "... debían todos los predicadores y maestros de doctrina cristiana (especialmente los que son buenas lenguas y tienen talento para esto) […] tratar los misterios de nuestra fe, reprobar y deshacer los errores y supersticiones que los indios tienen en contrario, y aún buscar ocasión para declararles cuan sin fundamento son sus ceremonias y lo que sus antepasados les enseñaron" (Durán 1982: 426).

Por ello, el sermonario es básicamente la relación del catecismo católico orientado a la lucha contra la religión indígena prehispánica: la fe, Dios y sus atributos, la Creación, la Encarnación y la Redención, los Sacramentos, los Mandamientos de la Ley de Dios, las virtudes teologales, la oración y los Novísimos. A su vez, era muy similar a los que se predicaban en España (Salazar 1577).

Pero aun con estas precisiones parece de interés señalar algunos pasajes en el texto para confirmar la idea básica de que Avendaño debía disponer de un borrador base antiguo, seguramente no del sermonario completo, que habría predicado años antes de la edición, siendo doctrinero y visitador de idolatrías: por ejemplo, la frase "así lo manda *ahora* el Santo Concilio de Lima" (2ª, XI, 2v; la cursiva es nuestra), pareciera sugerir una mayor proximidad a comienzos del siglo XVII. La referencia a la más alta mortalidad indígena en la costa que en la sierra, parece igualmente una observación más propia de comienzos que de mediados de siglo (2ª, XXIV, 51). Y a ello hay que añadir la diferencia de estilo y el mayor desarrollo de los sermones de la primera parte que enseguida se comentarán. Por contraposición, parece claro que como mínimo Avendaño retocó o, incluso quizás, redactó sermones nuevos para la segunda parte del libro. Así, la referencia al Papa Inocencio (2ª, XV, 16v) alude sin duda a Inocencio X que dirigió la Iglesia entre 1644 y 1655, y era contemporáneo

con la edición. Por último, la fecha de edición en 1649 se justifica con la explicación que el propio Avendaño ofrece en el prólogo de la publicación: el arzobispo Villagómez le pidió que lo compusiera de cara a la nueva campaña de extirpación de idolatrías que se estaba preparando. Por ello parece lógico que el libro esté dedicado al propio Arzobispo, y tanto su estilo cuanto la laudatoria del prelado hacen que tenga algo de alarde de conocimientos sobre idolatrías indígenas, hecho por el ya viejo canónigo ante su superior.[5]

En cuanto a la extensión, los sermones de la primera parte son más largos, están más elaborados, el autor se extiende más en el desarrollo de las argumentaciones y cubren del folio 1 al folio 129v, probablemente porque fueron los que Avendaño predicó con más frecuencia. Frente a ellos, los de la segunda parte son más breves, se diría en términos generales que menos elaborados y, aunque son veintidós –es decir, más del doble que los de la primera parte–, ocupan solo del folio 1 al folio 94v, en una numeración independiente. En todo caso, parecen atenerse a la recomendación –probablemente tomada de la práctica de visitadores como Avendaño– hecha por Arriaga de que los sermones debían durar entre 30 y 45 minutos, después de la misa matutina (Arriaga 1621: 77), lo que a su vez se correspondía con las recomendaciones hechas a los predicadores por algunos tratadistas de la época (Terrones del Caño 1617: 118).

En cierto modo, si los sermones fueron escritos o al menos retocados hacia la mitad del siglo XVII, su concepción y desarrollo corresponden a unos cuarenta años atrás por lo que, pese a su innegable interés, pueden calificarse como una obra anticuada. En cierto modo llama la atención que la Iglesia limeña no hubiese sido capaz de renovar y actualizar las bases del combate contra las religiones indígenas en casi medio siglo, dados los cambios sucedidos en la sociedad y economía coloniales en dicho periodo, aunque la explicación de ese hecho no corresponda a este artículo.

Que el sermonario de Fernando de Avendaño es una obra de gran interés es de sobra conocido, pero a pesar de ello aún no ha sido objeto del estudio detallado que merece, y al cual este artículo solo espera contribuir.

5. El arzobispo había publicado en Lima, en 1649, una Carta pastoral de instrucción y exhortación contra las idolatrías, previa a la organización de las campañas [Ver Villagómez 1649, en la en la bibliografía del presente libro (N. del E.)].

Por mencionar alguna de sus importantes dimensiones, al tratarse de una edición bilingüe, el texto quechua requiere una atención específica que ilustraría cómo se expresaba alguien que había sido doctrinero de indios, y podría compararse además con otros textos conocidos, aunque no haya garantía de que Avendaño hablara el quechua que está impreso. En todo caso, esa tarea escapa a las capacidades de quien escribe estas líneas. Aquí se trabajará con la versión de los sermones en español, independientemente de que la traducción al quechua sea más o menos fiel.[6]

* * *

Los *Sermones* de Fernando de Avendaño –en una de las líneas de la concionatoria de la Iglesia Católica al menos desde la Alta Edad Media (Forni 1981; Bériou 1981; Rusconi 1981)– son, desde un punto de vista formal, instrumentos de persuasión; es decir, construcciones argumentales concebidas para hacer cambiar una situación social dada, en este caso, transformar las creencias religiosas indígenas al catolicismo. Por tanto, se encuadran en el campo de la retórica, entendida como un "sistema más o menos estructurado de formas conceptuales y lingüísticas que pueden servir para conseguir el efecto pretendido por el hablante". Específicamente son piezas de las consideradas como "discursos de uso repetido", destinados a ser pronunciados de forma reiterada, que conservan, dentro de un orden social supuesto como constante, su utilidad para el dominio y control de determinadas situaciones (Lausberg 1975: 17, 20). Se distinguen así de forma clara de otros sermones barrocos escritos en el Perú en la época, como podrían ser los de Juan de Espinosa Medrano (1662, 1982), que ni eran sermones "modelo" para poder ser repetidos por otros eclesiásticos, ni estaban destinados específicamente a los *hatun runas* con

6. Como Avendaño no era hablante nativo de quechua su texto es menos rico y fluido que el del *Tratado de los Evangelios* de Ávila, situación que Avendaño trataba de justificar al afirmar que sus *Sermones* serían mas fácilmente entendibles para la población indígena; sin embargo, los textos de Avendaño traducidos al quechua evidencian la estructura castellana de los originales, haciéndolos mas bien confusos y de difícil comprensión; ver Alan Durston, *Pastoral Quechua: The History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550-1650* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2007), pp. 138, 165-166, 183, 202-205, 340 (n.37) (N. del E.).

la finalidad de convertirlos a la fe católica, lo que confería a los de Avendaño las singulares características que se señalarán más adelante. Por otra parte, Avendaño había estudiado retórica con el jesuita Pablo José de Arriaga S.J. –podemos suponer que desde los sofistas hasta Quintiliano, pasando por Platón, Aristóteles y Cicerón–, lo cual se puede detectar leyendo su obra.

Por todo ello, el objetivo de las páginas que siguen consiste en llevar a cabo una aproximación muy somera a los sermones desde el análisis retórico, a partir de la hipótesis de que, incluso en la construcción del discurso, es posible percibir un correlato de la dominación colonial que el autor –paradigma de los sectores dirigentes de la Iglesia peruana– ya ejercía sobre la población indígena en los terrenos económico y social, como se ha apuntado arriba. En otras palabras, lo que se pretende mostrar es que incluso en el uso de la retórica es posible detectar una determinada posición ideológica en Fernando de Avendaño. No nos estamos refiriendo tanto a la defensa abierta del orden colonial que el clérigo hace, mediante comparaciones o alusiones directas a autoridades y a situaciones concretas de la vida de la Colonia. Cuando Pierre Duviols comentó los sermones de Avendaño en un *analyse thématique,* y específicamente el IV, titulado "Que el Sol, la Luna y las Huacas no son Dios", del que hizo un hábil y acertado análisis –que constituye el precedente de este artículo (Duviols 1971: 280-295)–, ya observó la "santificación del orden colonial" en los sermones a partir de aquel tipo de alusiones; y en estas páginas se citará algún ejemplo de esta clase, que nos parece especialmente revelador. Pero es en otro terreno donde nos moveremos en las páginas que siguen, intentando mostrar que la definición del discurso dominante tiene perfiles ideológicos más sutiles y comienzan ya en el mismo uso de los recursos retóricos. Conviene insistir en que dada la amplitud de la retórica, por un lado, y el escaso espacio disponible en este capítulo, por otro, esta aproximación se centrará solo en algún campo en concreto de la disciplina, como es el de la "argumentación", a la espera de poder dedicar más atención en otro trabajo a aspectos igualmente importantes a efectos persuasivos como el *ornatus* en la "elocución", o la *actio* en la que la pronunciación, el gesto y hasta el movimiento del cuerpo fueron estudiados por los tratadistas (Granada 1576).[7]

7. Sobre la retórica en la colonia, véase el capítulo 8 de la reciente obra de Fernando R. de la Flor (2002).

Ahora bien, pese a la apariencia formal a primera vista, pese a la concordancia de los sermones con los cánones de la retórica, existen ciertas circunstancias en ellos –y en cualesquiera otros de este tipo en una situación como era la colonial– que hace que estos discursos tengan algo de excepcional en el plano retórico, precisamente debido a su origen colonial. La retórica con la que trabajaba Avendaño para construir sus sermones se había desarrollado como disciplina sobre la base y en el supuesto de una homogeneidad cultural entre el hablante y el oyente, entre quien enuncia un discurso y su auditorio. Debía existir un conocimiento común y recíproco de códigos entre ambos polos, y solo así se podrían dar las condiciones más adecuadas para hacerse entender, para garantizar el libre intercambio de ideas, el respeto hacia los otros, que no se quisieran ver constreñidos sino persuadidos, e incluso convencidos, por la fuerza del razonamiento; lo contrario del autoritarismo, que no explica sus razones (o las explica mal) (Mortara Garavelli 1991: 10-11).

Siendo esto así, en los sermones de Avendaño hay un punto de partida que altera este supuesto porque, a pesar del periodo de colonización transcurrido –algo más de un siglo–, difícilmente se puede afirmar que entre el emisor y los oyentes hubiera un conocimiento común de códigos o una situación cultural compartida plenamente. Por esta razón seguramente no se daba la garantía de un intercambio de ideas entre emisor y oyentes, que estaban situados en posiciones asimétricas. En este sentido, y como claro ejemplo de lo que se trata, se puede afirmar que la comunicación estaba viciada de origen porque todo el discurso representado por los sermones se sustentaba y partía de un principio de autoridad, que se daba por incuestionable y que impedía un libre intercambio de ideas, así como un auténtico ejercicio de persuasión o convencimiento. Dicho principio era indiscutible, en primer lugar, por pertenecer a la cultura dominante –la del emisor– y, en segundo término, por estar situado fuera del ámbito de la razón, por ser literalmente incomprensible. Este principio era la fe, que es un don, una virtud que otorga de forma graciosa el Dios verdadero, de nuevo, el del hablante. En este sentido –y solo en él– podría decirse que los sermones constituyen un discurso retórico atípico, dado que no hay posibilidad de no convencer, porque la verdad y la superioridad ya están decididas de antemano. Esta es la primera y más evidente demostración del carácter colonial, impositivo, de la ideología dominante

–representada en este caso por el dogma católico–, que le daba cobertura ideológica a toda la Colonia en el ámbito de la construcción argumental.

Precisamente a la fe está dedicado el Sermón 1 de la Parte Primera, como piedra angular de todo el edificio del sermonario, y de él procede el siguiente extracto:

> "... dare principio a enseñaros lo que os conviene saber para salvaros, y que el fundamento de todo es la Fe [...] la Fe no es otra cosa, sino un conocimiento sobre natural de Dios, que Dios la infunde, y pone en el entendimiento del hombre para conocer a Dios [...] Dios crio a Adan y a Eva [...] entonces les reuelo Dios esta Fe [pero] los Indios antiguos vuestros abuelos por sus grandes pecados fueron perdiendo la Fe [...] Por todo lo dicho debeis agradezer a Dios porque os a hecho Christiano y dezir: Alumbrad Señor mi entendimiento con el don de la Fe [...] Enseñadme Señor, que soy un pobre Indio ignorante, como os tengo que servir y como os tengo que agradar ..." (1ª, I, 1v, 2, 2v y 11v).

A partir de la fe vienen los misterios, ya mencionados en el título de la obra; los "misterios altos" que los indios no ven ni comprenden, y a los que se alude con frecuencia en el texto (por ejemplo, 1ª, I, 5; 2ª, XI, 3v). En otro sentido, aunque complementario, esta posición de superioridad inicial en relación con la verdad se plasma en el tipo de tratamiento que Avendaño utilizaba para dirigirse a los indios –que podría ser tratado también en la "elocución", o tercera parte de la Retórica–. De un lado, eran habituales las llamadas a "hijos", "hermanos" y hasta "hermanos míos muy amados", que puede considerarse un recurso para despertar los afectos de los indios hacia su padre espiritual o su hermano en la fe (2ª, XIV, 17v; 2ª, XXVII, 64v y 65v). A veces este tono se teñía de un paternalismo ya no religioso, como en: "... otros viracochas que no os hacen mal tratamiento, antes os tratan como a hijos, os defienden de los malos, os socorren en vuestras necesidades [...] estos son buenos cristianos" (2ª, XXVIII, 67v). Pero lo que sorprende es que no pocas veces este paternalismo llegaba a convertirse en desprecio e insulto; así: "… o hombre miserable [...] ciego, sordo y ruyn como vos" (2ª, XXV, 26); o "¿[...] como quereis que os den tan alto Sacramento [el sacerdocio]? No veys que sería echar el oro, y piedras preciosas en un muladar?" (2ª, XIII, 13). El resultado de estas alternativas es una especie de uso retórico muy peculiar de la táctica de "palo y zanahoria", que debiera producir en los indios un efecto simultáneo de atracción y humillación.

En este plano en que nos movemos, de la relación entre el hablante y el/los oyentes, se hace necesaria una palabra sobre los destinatarios de los sermones, que eran los indios de las comarcas que iban a ser afectadas por la tercera campaña de extirpación a partir de 1649 y que, en algunos pasajes, son llamados *hatun runas* (2ª, XXIV, 51 v). Para ser más precisos, Avendaño marca diferencias en más de una ocasión entre los indios a los que se dirige y los "indios ladinos, anaconas [sic] y cofrades" (2ª, XIV, 13v), grupo impreciso y heterogéneo; los curacas (1ª, I, 6); por otra parte los contrasta con los "indios de Cuzco y Potosi" (I, 1, 2); y, por último, los contrapone con los indios de la costa (2ª, XXIV, 51). Todo ello deja, en efecto, como exclusivos destinatarios a los indios del común (aun así la complejidad del mundo indígena permitiría importantes matices), de ciertas zonas de la Sierra Central del arzobispado de Lima. Regresando al problema que tratábamos, ello quiere decir que muy probablemente las distancias entre el emisor del discurso y los destinatarios del mismo eran ciertamente grandes.

Uno de los códigos que no compartían plenamente era el de la lengua. Aquí se toman los sermones como una expresión ideológica, no como discursos predicados realmente, dado que no estudiamos el quechua, y dado que no conocemos qué difusión llegó a tener la obra de Avendaño en el curso de la tercera campaña de extirpación (1649-1671), o después, ni si fue utilizada por los curas en los púlpitos;[8] sin embargo, nada nos impide observar la traducción en quechua y llamar la atención sobre el uso en la versión quechua de términos fundamentales para la religión católica que se insertan directamente en español, como "fe" (1ª, I, *passim),* "gracia" (1ª, I, 12), "sacramento" (2ª, XI y ss.), etc., lo cual mueve a plantearse el grado de comprensión por los indios de estos conceptos, asunto que es crucial para este análisis, como se verá.

* * *

Ahora bien, aun partiendo de la base de la asimetría cultural entre los dos polos del discurso, interesa avanzar en el análisis de la composición

8. Guibovich 1993, al publicar la biblioteca de Avendaño, advierte que no hay ningún ejemplar de la obra registrada en ella.

de los sermones y de los recursos que utilizaba Avendaño para intentar convencer a los indios de la validez del dogma. Por comenzar con la primera parte de la Retórica clásica, la *inventio,* los sermones participan, aunque en diferente medida, de los tres géneros en que se dividen los discursos. Así, tienen mucho del "género demostrativo" porque se dedican a ensalzar el dogma católico y a vituperar a la religión indígena en todos sus elementos (huacas, *"hechiceros"*, etc.); participan aun más del "género deliberativo" puesto que tratan de persuadir a los indios para que sean buenos cristianos; y en cierto modo, aunque en menor medida, tienen rasgos del "género judicial" en tanto que en ellos se acusa al mundo indígena de estar en el pecado por sus muchas "idolatrías".

Como se adelantó, la parte de la Retórica que merece más atención en este breve análisis es la "disposición", donde se estudian la elección y ordenación de las partes del discurso y, dentro de ella, la "argumentación".[9] Antes de pasar a comentar los sermones como piezas o discursos independientes unos de otros, conviene señalar que, en un sentido determinado, el conjunto de los treinta y dos sermones de la obra constituye en sí también un discurso; un discurso que tiene coherencia y que comienza con el fundamento de la Fe y termina en el Juicio Final con castigos y gloria para quien corresponda, de modo que cabría también esta perspectiva desde la que podría realizarse un análisis diferente al que sigue.

Pero aquí se opta por tomar cada sermón como un discurso y, comenzando con las partes más breves –el "exordio" introductorio y el "epílogo" que cierra el texto–, desde la perspectiva de los cánones clásicos de la Retórica, cabe afirmar que los sermones son desiguales. Tratándose en general los sermones de piezas cortas, tanto el exordio como el epílogo están prácticamente solo apuntados. Aun así, en los más elaborados, del I al X en la Primera Parte, el exordio está relativamente bien definido comenzando con una cita de las Sagradas Escrituras, a modo de invocación, y una reflexión general y anuncio del tema de que se trata, o "prótasis". El sermón V, por ejemplo, dedicado a "Quién es Dios", comienza con un versículo del salmo 47 seguido de varias preguntas retóricas sobre la grandeza de Dios. Sin embargo, los sermones de la Segunda Parte, más cortos aun, prácticamente no tienen exordio, sino

9. Las partes del discurso se analizan aquí incluidas en la *dispositio*, como lo hacen los tratadistas de la época (Robles 1992 [¿1630?]), aunque algunos especialistas en la actualidad las tratan en la *inventio* (Mortara Garavelli 1991).

que en ellos se aborda directamente el asunto correspondiente, como sucede con los sacramentos (2ª, XI-XVIII) o los mandamientos de la Ley de Dios (2ª, XIX-XXVII). En el caso del epílogo la brevedad es común a los treinta y dos sermones y, en pocas líneas –algunas más en los diez primeros–, al final de cada uno Avendaño hace una recomendación relativa al tema tratado para que los indios puedan alcanzar la gracia, la gloria o la buenaventuranza:

> "... Guardaos, hijos mios, de enojar a Dios. El Matrimonio de los Christianos es cosa santa y assi ha de ser tratado santamente: para que alcançes la bienaventuranza del cielo, Amen" (2ª, XVII, 23v).

Después de pedida la atención y propuesta la materia del discurso, en la "narración" se propone el caso sobre el que se ha de discurrir. Pero este es otro momento en que se aprecia que los sermones tienen más de "género demostrativo" y "deliberativo", porque el asunto de que se trata se va desarrollando a todo lo largo del cuerpo del discurso. Así, Avendaño marca claramente los pasos que da, la exposición de los hechos que quiere plantear y los esfuerzos por explicar los asuntos.

A continuación, la "argumentación" es el centro del discurso persuasivo porque es donde se aducen las pruebas, se refutan las tesis del contrario y se amplifican los argumentos propios; es entonces cuando se emplean las cargas de las pruebas y, por ello, es donde interesa centrar la atención de este análisis. Pero, ¿cómo puede disponer Avendaño de las tesis contrarias para poder discutirlas? Para ello el clérigo recurre a una figura de pensamiento tipificada en la Retórica que es la *sermocinatio,* por la cual se ponen en boca del adversario determinadas palabras en lugar de referir sus tesis de modo indirecto (Mortara Garavelli 1991: 303). Es un tipo de "dialogismo" más desarrollado. Es decir, el clérigo imagina respuestas de los indios para poder continuar con su argumentación. Así:

> "... hijos mios, daos mucho a hablar con Dios, de todo lo que vuestro corazon tiene, que de eso gusta Dios. Dezirme heys: Padre, como hemos de hablar con Dios, que somos unos pobres Indios, y no sabemos hablar, ni aun con los Viracochas?" (2ª, XXIX, 74r-v).

Este recurso es mucho más frecuente en los diez primeros sermones que en los siguientes, pese a que el caso citado corresponda a uno de estos últimos.

Las pruebas utilizadas por Avendaño en los sermones para demostrar los fundamentos del dogma católico son del tipo conocido como "artificiales", es decir, producidas mediante la aplicación del arte retórica, y no "técnicas", lo que significa exteriores e independientes del arte, como no podría ser de otra forma dado que se requiere previamente de la Fe. Es ahora donde se pone más en evidencia no solo lo abstruso del tema que se trataba de explicar –el dogma católico–, sino la escasa consideración del clérigo hacia la capacidad intelectual indígena al recurrir a pruebas y argumentos de débil consistencia para la razón, que difícilmente utilizaría en algún debate con colegas del ámbito universitario o eclesiástico. Es este uno de los planos en los que queda más en evidencia el carácter de dominación colonial que ejerce la utilización de la Retórica.

En este punto es preciso recordar la autolimitación que se imponía la Iglesia, recomendada por el III Concilio de Lima y reflejada en la obra de Pablo José de Arriaga S.J., como consecuencia de la supuesta corta capacidad intelectual que adjudicaba a los indios:

> "Los sermones an de ser proporcionados a su capacidad, arguyendoles, y convenciendoles mas con razones naturales, que ellos entienden, que con pasos delicados de la escritura" (Arriaga 1621: 78).

La dominación colonial tenía, pues, una de sus traducciones en un complejo de superioridad intelectual. Naturalmente, Avendaño no perdió la ocasión de recordárselo a los indios. Cuando les explicaba el pecado original, por ejemplo, les decía:

> "... y en pecando echaron de ver que estauan desnudos, y este pecado que en ellos fue actual, en nosotros sus hijos es original. Y si esto os parece dificultoso de entender, y por vuestra corta capacidad no lo alcançais a saber como pecando nuestro padre Adan, nosotros tambien pecamos en el, os lo declararé con un exemplo ..." (1ª, VIII, 93).

El ejemplo versa sobre un "cauallero conquistador" que recibiera una encomienda del Rey con 10,000 pesos de renta pero que, si fuera traidor, haría perder la renta a sus descendientes.

Considerando el terreno específico de los argumentos, al no poderse demostrar los elementos del dogma por las llamadas "pruebas de hecho", ya fueran "necesarias" o "innecesarias", era pertinente recurrir a pruebas por inducción o por deducción. A este terreno corresponden los "ejem-

plos" y, especialmente, el tipo conocido como "argumentación de lo particular a lo particular", procedimiento inductivo de la generalización, de escaso valor demostrativo, cuya validez es solo aplicable a cada uno de los casos que se ponen como ejemplo, pero no al tema que se quiere demostrar. Así:

> "... Oydme otra razón (de la existencia de Dios) porque oyendola aveis de dezir que morireis por esta verdad, y que si algun tyrano os dixera: "si no negais que ay Dios os tengo de degollar", respondierades: no lo tengo de negar, antes confessare firmemente que ay Dios aunque me maten. ¿No aveis visto que los que tienen estancia de vacas o de mulas, cada uno tiene su hierro y señal para conocer su ganado? [...] Pues mira hijo, Dios puso en todas sus criaturas su marca y su señal para que conociessemos que todas las criaturas son obras de Dios. ¿Quereislo ver? ¿Qual es la marca y señal de Dios? La Santa Cruz [...] ¿No aveis visto en el cielo el cruzero, que son unas estrellas que estan en forma de cruz y los marineros y el piloto que goviema el navio las estan mirando para no perderse en el viaje? Pues saved que Dios puso en el cielo esta cruz [...] Esperad un poco y sabed que el hombre, fue criado en forma de cruz, ¿quereislo ver? Pues miradme a mi que extendiendo los brazos parezco la misma cruz [...] Digamos ahora de los paxaros y las comidas, ¿No as visto hijo quando un condor va volando que estiende la cabeça y los pies y las alas, y parece que vuela en forma de cruz [...] ¿Y no has visto cortando una lucuma por la cabecita que se aparece alli una cruz de color pardo, y en los platanos si los partes por en medio tambien se ve esta misma cruz, y en la flor de la granadilla [...]? Considera tu que ay Dios y con esto dexaras de admirarte, porque este gran Señor, para que los hombres lo conocieramos por Dios, por esso puso su marca y señal en todas sus criaturas ..." (1ª, II, 19v-21).

Otro tipo de argumento, frecuentísimo en los sermones, que se apoya en hechos, circunstancias, afirmaciones, etc., considerados como ejemplares y dignos de respeto, es el *argumentum ad verecundiam* o "argumento de autoridad", mediante el cual, en vez de razones, se confiere valor probatorio a autoridades elegidas a la medida del adversario (Schopenhauer 1997: 73). En este caso la autoridad era la palabra de Dios revelada en las Sagradas Escrituras –previo efecto de la Fe–, o incluso simplemente los cristianos, que la conocen. Evidentemente tal autoridad solo resultaba eficiente en la medida en que era respaldada e impuesta por la posición dominante de la cultura de quien emitía el discurso, por lo que la eficacia racional del argumento era nula. He aquí uno de los abundantes ejemplos de este recurso:

> "Agora os tengo de enseñar que todos los hombres del mundo [...] tuvieron su origen y ‹pacarina› de Adan y Eva. Bien se que los Incas no alcanzaron a saber esta verdad, pero los Christianos lo sabemos porque Dios lo rebelo, y la Sagrada Escritura lo dize y la S. Madre Iglesia lo propone para que lo creamos firmemente [...] En muchas cosas erraron los Incas y vuestros Filosofos y Historiadores tambien erraron porque no tuvieron libros para saber las cosas antiguas desde el principio del mundo, y estas cosas las sabemos los Christianos porque tenemos libros; en estos libros por mandado de Dios las escrivieron los Profetas para que los hombres las supiesen" (1ª, IX, 99v).

Las Sagradas Escrituras servían a Avendaño para combinar su pretendida autoridad cultural con el recurso a los "ejemplos", que ya han sido mencionados, apelando a pasajes de la Biblia que quedaban lejos de la realidad de los indios. Así el cura cita el Libro de los Reyes para narrarle a los indios la historia de Jezabel y Nabod (2ª, XXVI, 61), o en el mismo sermón, a Habacuc.

Un escalón superior al argumento anterior puede considerarse el *argumentum ad baculum,* en el que cualquier esfuerzo racional es sustituido por una amenaza al auditorio, que se cumplirá si no acepta la propuesta del hablante. De los muchos casos que se pueden entresacar de la obra, este sobre la existencia de Dios es un buen ejemplo:

> "Otro modo ay tambien para probar que ay Dios que nos crio y es considerar los castigos con que castiga a los hombres: porque hemos visto y savemos algunos castigos tan terribles y espantosos que no lo podemos atribuyr a otro que a Dios; y quando vemos o oymos estos castigos, estamos temblando de miedo y temor, y este temor no lo tenemos de otros hombres, ni de los Reyes, ni de los animales brauos, sino de Dios, que castiga a los pecadores: Luego no podemos negar que ay Dios" (1ª, II, 21v).

En este terreno de la argumentación las pruebas –que debieran ser racionales– o argumentos probatorios que deben presentarse se articulan en "entimemas", especie de silogismos abreviados cuyas consecuencias son a lo sumo verosímiles, por contraposición a las de los silogismos propiamente dichos, que son verdaderas, siempre que estén correctamente construidos en ambos casos (Mortara Garavelli 1991: 88-89). Las premisas de los entimemas se fundamentan, por así decirlo, en los *loci,* lugares, que pueden ser de diverso tipo y a los que recurre Avendaño en su variante de "lugares comunes", o puntos de vista de aceptación general, que recogen opiniones extendidas de una validez racional solo relativa y, con frecuencia, simplemente nula según el uso que se haga de ellos. Así,

Avendaño recurre al conocido como "lugar de cantidad", para afirmar que algo vale más que lo opuesto por razones cuantitativas, cuando asegura que el Dios cristiano es verdadero porque es uno, mientras que las huacas de los indios son falsas porque son muchas:

> "Pues si no puede auer dos Dioses, como os tengo enseñado, ¿cómo podra auer diez? ¿Cómo podra auer ciento? ¿Cómo podra auer mil? ¿Qué diremos ahora de tantos millares de Huacas que eran adoradas por Dioses en las quatro partes del Imperio de Inca? ¿Quantas Huacas adorauan en Contisuyu? ¿Quantas en Collasuyu? ¿Quantas en Antisuyu? ¿Quantas en Chinchaisuyu, aura algun contador que las pueda contar? No por cierto.
>
> "¿No hazes burla de essos Dioses? ¿No echas de ver claramente que esas Huacas no son Dios? Porque ¿cómo podia auer tantos Dioses, tantos Omnipotentes, tantos Criadores del cielo y de la tierra? ¿No echais de ver que el Demonio engañó a vuestros antepasados [...]?" (1ª, III, 29).

De modo parecido, utiliza en ocasiones el "lugar de cualidad"; así en el sermón III dedicado a "Que no hay más de un solo Dios [...]", cuando asocia alguna característica despectiva con la falsedad de las huacas:

> "... como has puesto tu esperança en una piedra [...] ¿No ves que no tiene [...] ni boca para consolarte, y si supiera hablar, te dixera: Indio, loco estas, ciego estas, pues has puesto tu esperança en mi, que no tengo poder alguno [...] no ves que soy piedra, que los pajaros, y las zorras se ensucian en mi, si soy piedra, como tu lo ves, como puedo ser Dios? ..." (1ª, III, 27r-v).

A falta de argumentos *ad rem*, se prodigan a todo lo largo de la obra los *argumentum ad personam* de los que, en sus diversas variantes, se citará un ejemplo de la modalidad *natio* (de la nación o el grupo) en la que se descalifican las costumbres o la cultura, en general, de un individuo o una colectividad simplemente por sus rasgos diferenciales (Mortara Garavelli 1991: 94). En el siguiente pasaje, haciendo uso de este argumento, Avendaño pretende deshacerse al mismo tiempo de las huacas y de los "hechiceros" indígenas:

> "Si Dios no fuera Omnipotente, no fuera Dios verdadero porque, si no, no pudiera criar al mundo de la nada; si no pudiera criar un alma de la nada, tuviera poco poder. Y agora conocereis que las Huacas que adoravan los Indios no son Dioses verdaderos, sino invencion del Demonio: porque ninguna Huaca, aunque los hechizeros dizen que son criadores, no pueden criar un mosquito, ni tienen poder para resucitar un muerto, ni para dar vista a un ciego, ni pueden dar salud a un enfermo y, siendo assi, no tienen poder ninguno para hazer bien ni mal a los Indios …" (1ª, VI, 65v).

La variedad de los *loci* es extensísima, pero la brevedad de este capítulo obliga a continuar y concluir con este repaso a la argumentación en los sermones. Para ello, seleccionaremos otros dos recursos falaces, o estratagemas, como las llamó Schopenhauer en su delicioso opúsculo sobre la erística o "arte de discutir de tal manera que se tenga *razón* tanto lícita como ilícitamente –por fas y por nefas–", al que parece ajustarse el sermonario (Schopenhauer 1997: 45). El primero de ellos es el *principio principii,* o "definición implícita", en el que el término a definir o demostrar es utilizado en la misma demostración, como en:

> "Mirad hijos, en eso consiste el mérito de la Fe en Dios, en creer firmemente los Mysterios que Dios nos revela aunque no veamos […] la Fe no puede engañarnos, porque se funda en la primera verdad (que es Dios) y Dios Nuestro Señor no puede mentir, ni engañamos, porque si pudiera mentir no fuera Dios. Y la razón desto es: porque el mentir es pecado, y Dios no puede pecar; y asi si Dios pudiera mentir y engañarnos, no fuera Dios" (1ª, II, 15).

El último ejemplo de los recursos utilizados en sus sermones es el conocido como "reducción al absurdo", con el cual se conduce el razonamiento a una situación sin sentido rechazada por la razón por lo que, como en casos anteriores, en condiciones normales se podría considerar una ofensa al intelecto del auditorio. Se trata de una variedad de la *fallatia non causae ut causae* (Schopenhauer 1997: 66) y Avendaño recurre a él en el sermón sobre los atributos de Dios:

> "Dime hijo, si todos los hombres se parecieran los unos a los otros como se parecen las ovejas; y si todas las mujeres se parecieran las unas a las otras de tal manera que parecieran las mismas en el rostro, en los ojos, en la boca, en el cuerpo, en las manos, y en los pies, y en la voz, que todas hablaran de una manera, ¿no echas de ver que todo el mundo se perturbara? ¿No echas de ver que el marido no pudiera conocer qual era su mujer, ni el hijo pudiera conocer quien era su padre, ni la hija pudiera conocer qual de aquellas mugeres era su madre? ¿Qué dizes a esto? Por fuerza has de confessar que Dios tiene providencia con los hombres ..." (1ª, VI, 70v).

Valgan los ejemplos anteriores como una revisión que, lejos de ser exhaustiva, permita concluir con la "argumentación" e ilustrar el modo generalizado de "razonar" que utilizaba Avendaño en el sermonario. Por lo que respecta a otros terrenos de la Retórica, como la "elocución" –que entre otros aspectos incluye el *ornatus,* con las figuras de dicción y de pensamiento–, o la *actio,* pese a lo importante de su contenido y como ya

se advirtió arriba, forzosamente debemos obviarlos y posponerlos para otro trabajo, no sin antes destacar un rasgo notable en los sermones, cual es la claridad expositiva y de lenguaje manejada por el clérigo. Independientemente de cuanto se ha dicho hasta aquí y sin que suponga una contradicción, porque se trata ahora del estilo, el canónigo ex-visitador compuso un discurso directo y accesible con un lenguaje, en español, perfectamente sencillo y comprensible.

4. A modo de conclusión

Aunque se haya tratado de una rápida aproximación, parece suficiente para comprobar, en primer lugar, que el plano de la propia construcción retórica de Avendaño es coherente en términos ideológicos con las referencias explícitas a la sociedad colonial –que han aparecido indirectamente, pero de las que expondremos un simple caso enseguida– y que todo ello, en segundo término, no es más que un correlato de la vida y la posición social y económica del autor. Permítasenos una cita algo extensa que ilustra con gran claridad lo que expresamos:

> "Me preguntareis, ¿por qué causa ordeno Dios que uviera tantos hombres pobres en el mundo?
>
> "Mirad hijos, assi lo quiso Dios y un sabio filosofo llamado Aristoteles dixo que hay hombres que Dios crio para servir a otros, como son los negros. Porque si todos fueran ricos, si todos tuvieran mucho oro y plata, ninguno quisiera servir a otro, ninguno aprendiera los oficios de cansancio y trabajo; ningun hombre quisiera ser albañir, ni cargar adobes para hazer las paredes, ninguno quisiera cabar, arar ni sembrar las chacras, ninguno quisiera ser pescador, ni ser marinero, ni andar con los navios que no duermen de noche, ninguno quisiera guardar las ovejas en las punas entre la niebe. Porque todos estos oficios de cansancio y trabajo los hacen los hombres pobres. Veis aquí hijos la razon por que la providencia de Dios quiso y ordeno que uviera hombres pobres en el mundo: porque las republicas y ciudades estuvieran bien concertadas y pudieran unos hombres servir a otros.
>
> "Dime, ¿podras tu con razon quexarte a Dios y dezirle: "Gran Señor ¿por qué me hiziste Indio pobre para yr a la mita y al obraje y a guardar las ovejas en la puna?". No por cierto. ¿Quiereslo ver? Pues oyeme atentamente. Quando el ollero esta haziendo jarros y ollas, unos para mesas de señores y otros para la cozina, ¿podra la olla quejarse al ollero (si tuviera entendimiento): para que me hiziste olla para cozina y no me hiziste jarro para mesa de señores? No por cierto. ¿Por qué? Yo te lo dire: porque esso pende de la voluntad del ollero; este por su voluntad haze del barro ollas a quien quiere y del mismo barro haze jarros a quien quiere. De la misma manera, hijo, Dios todo poderoso es

> como el ollero y los hombres somos como el barro, y Dios por su voluntad haze unos hombres para Reyes y nos manden, y otros para que sean vasallos y les paguen tributo. Assi tambien cria unos para servir y otros para mandar, unos pobres y otros ricos; y assi como la olla no se puede quexar del ollero [...], el hombre no se puede quexar con razon de Dios porque lo hizo Indio y no Español, y porque lo hizo pobre y no rico; porque el barro no tiene derecho para ser jarro y no olla, ni el hombre tiene derecho alguno para ser rico y no pobre. Esso, hijos, pende de la voluntad de Dios. Y por esso debes dar muchas gracias a Dios, porque si uvierais nacido rico, fueras sobervio, y tuvieras muchas mugeres; y quisieras quitarle al pobre su chacra y te fueras al infierno. Y siendo pobre te libra Dios de todos essos pecados. ¿Veis todo el oro y plata que dio Dios nuestro Señor a los ricos? Pues no se la dio de valde, sino para que socorran a los pobres y los ayuden con sus limosnas […] si no, ellos se yran a los infiernos y los pobres yran al cielo donde no les faltara nada; los pobres estaran muy contentos en el cielo y los ricos muy tristes llorando en el infierno; los pobres estaran en el cielo en compañía de Dios y los ricos estaran en el infierno en compañía de los Demonios; los pobres tendran mucha gloria en el cielo y los ricos padeceran muchos tormentos en el infierno. No te pese hijo de ser pobre en esta vida, que se ha de acabar muy presto y iras a ser rico al cielo para siempre mientras Dios fuere Dios" (1ª, VI, 71).

Para persuadir a los indios de las bondades de ser pobres y conformarlos con su situación de explotación en este valle de lágrimas, Avendaño no duda de nuevo en cometer otras trampas argumentales, de las que un ejemplo es el siguiente razonamiento: 1) Los ricos irán al infierno *si* no socorren a los pobres y los ayudan con limosnas; y 2) Los pobres irán al cielo sin ninguna condición. Pero no se trata de regresar al análisis de la "argumentación", sino –para concluir– de señalar la ironía que supone predicar el valle de lágrimas desde la posición dominante colonial. Que el mensaje judeo-cristiano sea redentorista tiene sentido considerando que fue generado en el seno de una sociedad dominada y colonizada, como lo era el pueblo judío, por parte de los pueblos mesopotámicos, egipcio y romano (Meslin 1978: 89 y ss.). Pero el mismo mensaje se convierte en un sarcasmo cuando es predicado desde el poder colonial para tranquilizar a los dominados, a los cuales se les pide que tengan paciencia porque, aunque no vean cómo Dios castiga a quienes les explotan ahora –entre los cuales se encuentra quien les habla–, lo terminará haciendo en la otra vida. En definitiva, en cierto modo la teología que Avendaño contribuyó a construir con sus sermones, de la que solo se ha observado una dimensión, podría denominarse "teología de la dominación", por contraposi-

ción a la "teología de la liberación" definida en las últimas décadas del pasado siglo XX.

Apéndice

Sermones de los misterios de nuestra santa fe católica, en lengua castellana y la general del Inca. Impúgnanse los errores particulares que los indios han tenido. Por el doctor don Fernando de Avendaño, Arcediano de la Santa Iglesia Metropolitana de Lima, Calificador del Santo Oficio, Catedrático de Prima de Teología y Examinador Sinodal... Lima, 1649.

Parte Primera (ff. 1-129v)

Sermón I. De la necessidad de la Fe (f. 1).

Sermón II. En que se prueba que ay Dios (f. 12).

Sermón III. Que no ay mas de un solo Dios y la obligacion de servirle u adorarle por su Divinidad, y porque nos crió y redimió (f. 25v).

Sermón IV. Que el Sol, la Luna y las Huacas no son Dios (f. 36v).

Sermón V. Quien es Dios (f. 50).

Sermón VI. De los Atributos de Dios verdadero, por los quales se manifiesta la suprema excelencia de su Divinidad (f. 63).

Sermón VII. En que se declara la Creacion de los Angeles y su caida, y como tientan a los hombres, e inventaron la Idolatria; y las armas con que se han de vencer, y el oficio de los Angeles Custodios (f. 76v).

Sermón VIII. De la Creacion del primer hombre, su cayda, y del pecado original (f. 87).

Sermón IX. En que se prueva que todos los hombres del mundo tuvieron origen de Adan y Eva. Impugnase el error de las Pacarinas. Declarase de qual de las tres partes del mundo antiguo passaron a esta America los primeros Pobladores; y que la lengua General del Inca fue de las que infundió Dios nuestro Señor en la confusion de las lenguas en Babilonia, y quan antigua es la poblacion de la America (f. 99v).

Sermón X. En que se declara que para redimir al hombre y satisfacer a Dios perfectamente por el pecado, fue necessario que el Hijo de Dios se hiziesse Hombre (f. 115v).

Parte Segunda (ff. 1-94v)

Sermón XI. Que cosa sea Sacramento: y del bautismo que es puerta de todos los Sacramentos, y sin el nadie se salva este haze hijos de Dios: en que consiste y que no puede recibirse mas de una vez (f. 1).

Sermón XII. Que el que a pecado despues del baptismo, no tiene otro remedio para ser perdonado, sino el Sacramento de la Confession, y que a solos los sacerdotes les dio Dios este poder, y que en necesidad y cada año se han de confessar los cristianos (f. 4v).

Sermón XIII. En que se trata como, para que la confession sea cual deve, ha de preceder examen de la conciencia; y como de necessidad ha de ser entera sin ocultar pecado alguno; y la seguridad que ay por el gran secreto a que estan obligados los Confesores (f. 7v).

Sermón XIV. En que se trata como el Santissimo Sacramento del Altar; como esta alli Iesu Christo realmente; como le instituyo para sacrificio singular y para comida espiritual de los fieles; y que a todos se da este Sacramento, como tenga la disposicion que se requiere; y qual sea esta (f. 10).

Sermón XV. En que se trata del Sacramento de la Confirmacion, y del Sacramento del Orden; del poder que en el se da a los Sacerdotes para celebrar y para absolver; de los grados diferentes de los ministros de la Iglesia; como sobre los Sacerdotes son los Obispos, y sobre todos el Papa, y de su gran poder; y como todos los Christianos han de seguir su dotrina (f. 14).

Sermón XVI. En que trata como la continencia es el estado mas perfecto, pero no es de obligacion. Como el Matrimonio le ordeno Dios para remedio de nuestra flaqueza; y como es estado santo, y Sacramento, y es perpetuo, y como nadie puede tener mas de una mujer. Y contra el abuso de los indios que tienen muchas mujeres (f. 17v).

Sermón XVII. En que se declaran los impedimentos que anulan el Matrimonio (f. 20v).

Sermón XVIII. En que se trata del Sacramento de la Extrema Uncion; y para que se ordeno; y de las rezias tentaciones que el Demonio trae a la hora de la muerte; y como se han de vencer; y contra el abuso de los que en sus enfermedades llaman a los hechizeros y se encomiendan a sus huacas (f. 24).

Sermón XIX. En que se trata como toda la Ley de Dios esta en diez palabras, y como dio Dios esta ley por su mano, y todos los hombres

la tienen escrita en sus corazones; y como por el primer mandamiento nos manda Dios que a el solo adoremos, y no al Sol, ni a las Estrellas, ni Truenos, ni Montes, ni Huacas (f. 27v).

Sermón XX. En que se reprehenden los hechizeros y sus supersticiones y ritos vanos. Y se trata la diferencia que hay en adorar los Christianos las imágenes de los Santos, y adorar los infieles sus idolos o huacas (f. 32).

Sermón XXI. En que se trata de los juramentos, como es licito jurar con verdad y necesidad, como es gran pecado perjurarse, especialmente diziendo su dicho ante el Iuez, y contra los testigos falsos, y que el juramento ha de ser cosa cierta, y como es juramento jurar por cualquier criatura, y que lo que se jura o promete a Dios se ha de cumplir y, si malo, no (f. 37).

Sermón XXII. Del III Mandamiento en que se trata que fiestas de guardar obligan a los indios, y como se ha de oyr Missa, y quan gran cosa sea la Missa, y quanto importa el oyr la palabra de Dios, y como los dias de fiestas no se ha de trabajar, sino hazer buenas obras, y que obras es licito hazer, y de los ayunos y abstinencia de carne que la Iglesia manda (f. 38v [errata, debería ser f. 40v]).

Sermón XXIII. Del Qvarto y Qvinto Mandamiento en que se trata como hemos de honrar y proueer a nuestros padres carnales y reverenciar y obedecer a los espirituales y honrar a los viejos, y el modo que han de tener entre si los casados, y el cuydado que han de tener de sus hijos, y los amos de sus criados, y como nos manda Dios que de obra ni de palabra, ni pensamiento no ofendamos a nuestro proximo (f. 45).

Sermón XXIV. Contra las borracheras. En que se enseña como la embriaguez de suyo es pecado mortal y los daños que haze en el cuerpo, causa enfermedades y muertes y entorpece los sentidos y el alma; causando grandes incestos y homicidios y sodomias, y sobre todo que es el principal medio para destruir la Fe y sustentar las supersticiones e idolatrias (f. 49).

Sermón XXV. Del Sexto Mandamiento, en que se enseña quanto enoja a Dios el adulterio y como lo castiga, y el fornicar tambien con soltera aunque sea una sola es pecado mortal, y de las otras maneras de luxuria, por las cuales castiga Dios a la nacion de los Indios (f. 54v).

Sermón XXVI. Del Septimo Mandamiento en que se declara como peca el que hurta y el que engaña en compra o venta, y el que presta por ganancia o lleva mas por el fiado, y el que no paga su trabajo al Indio, y el

que es causa de su daño en su hazienda, y que no se perdona el pecado de hurto o agravio, sino es restituyendo el que puede, y como ha de restituir (f. 60).

Sermón XXVII. Del VIII y IX y X Mandamientos, que no se ha de dezir mal de nadie, sino es a quien lo ha de remediar, que en el pensamiento puede aver pecado mortal, y quando se entendera que lo hay (f. 62v).

Sermón XXVIII. De la Caridad y Limosna. En que se trata como todos los Mandamientos se resuelven en amar a Dios y al proximo, y como el amor consiste en hazer bien al proximo, y de los malos Christianos que tratan mal a los Indios, y exortase a que tengan caridad con los pobres y necessitados, y cumplan las obras de misericordia, reprehendiendo su inhumanidad en esto, y como eso dise del juizio Iesu Christo ha de pedir cuenta de las obras de misericordia (f. 66).

Sermón XXIX. De la Oracion. En que se declara qvan necessaria es la oracion al Christiano y quan eficaz es y que cosa es la oracion, y como se ha de hazer con confiança y con reuerencia exterior e interior, y como en todo lugar se puede hazer. Pero especialmente ha de hazerse en la Iglesia y a cosas sagradas y en todas necesidades (f. 72).

Sermón XXX. En que declara el Padre Nuestro y el Ave Maria y el Persignar y el Santiguar y otras cosas que usan los Fieles (f. 76v).

Sermón XXXI. De los Novissimos, en que se trata de la Muerte, como desta vida nada se lleva a la otra sino buenas y malas obras, y como allá no ay tiempo de merecer o desmerecer, y que luego el alma salida del cuerpo va a juyzio y recibe sentencia, y como ay Purgatorio para las animas que llevan que pagar desta vida, y de los sufragios que por ellas haze la Iglesia. Del infierno que hay para los malos, de sus terribles tormentos y eternidad. Exortase a hazer penitencia con el exemplo de Lazaro y del Rico avariento (f. 81v).

Sermón XXXII. Del Iuyzio Final. En que se trata como ay dia de Iuyzio Universal, el qual solo Dios sabe quando sera, y las señales que aura en todas las Criaturas y espanto de todos los hombres. De la venida del Ante Christo y de sus engaños, y como al fin todos resucitarán en su propia carne; y de la venida de Iesu Christo a juzgar. De la condenacion de los malos y de la gloria eterna que gozarán los buenos en sus cuerpos y en sus almas (f. 88v).

ANEXOS

CRONOLOGÍA DE ACONTECIMIENTOS

Siglo XVI

1532: llegada de los españoles al Tawantinsuyu; se inicia el proceso de Conquista del Perú.

1537-1554: período de "Guerras Civiles" entre los conquistadores, y de los "encomenderos" contra la Corona, por el control de la fuerza laboral de la población indígena andina.

1537-1572: Manco Inca se refugia en Vilcabamba (en las selvas al noroeste de la actual "Región Cusco"); sus sucesores forman un "Estado Neo-Inca".

1538-1541: regresa al Perú, nombrado Obispo del Cuzco, el dominico fray Vicente de Valverde; erige su diócesis (noviembre de 1538).

1540: llega al Perú el dominico fray Domingo de Santo Tomás (n.1499-m.1570).

1541: el papa Paulo III (1534-1549) crea el Obispado de Lima (14 de mayo); nombra como primer obispo al dominico fray Jerónimo de Loaysa (n.1498-m.1575), que era obispo de Cartagena de Indias.

1541-1542: el asesinato de Francisco Pizarro (Lima, domingo 26 de junio, 1541) da inicio a la sublevación de Diego de Almagro "el mozo", quien es finalmente derrotado por el Lic. Vaca de Castro en la batalla de Chupas (Huamanga, 16 de setiembre, 1542).

1542: por influencia del dominico Bartolomé de Las Casas, el emperador Carlos V promulga las "Leyes Nuevas" para proteger a los indios y limitar el poder de los "encomenderos" (Barcelona, 10 de noviembre).

1543: llega a Lima el obispo Loaysa y erige la diócesis; el Lic. Vaca de Castro delimita los obispados de Lima, Quito y Cuzco; el obispo Loaysa recibe la encomienda de "Goancallo" (Huancayo, valle del Chillón, al N. de Lima).

1544: llega a Lima el primer virrey, Blasco Núñez de Vela (15 de mayo), y los "oidores" o jueces de la primera "Audiencia" (instalada el 1 de junio). Llega a Lima el dominico fray Juan Solano, segundo obispo del Cuzco.

1544-1548: Rebelión de Gonzalo Pizarro contra las "Leyes Nuevas"; el obispo Loaysa es mediador entre el virrey y los rebeldes (1544); posteriormente fue emisario de Gonzalo Pizarro (1546); finalmente apoya al "Pacificador" Lic. Pedro de la Gasca.

1545: descubrimiento de la mina de plata de Potosí (hoy en Bolivia).

1545: el obispo Loaysa decreta una "Instrucción" sobre evangelización indígena (29 de diciembre).

1547: el papa Paulo III promueve a arzobispados las sedes americanas de Santo Domingo, México y Lima.

1548: tras la derrota de Gonzalo Pizarro en la batalla de Jaquijaguana (Cuzco, 9 de abril), el "Pacificador" Gasca redistribuye las "encomiendas" entre los vencedores, con la ayuda del obispo Loaysa ("Reparto de Guainarima", Abancay, agosto); el obispo recibe las encomiendas de Lurigancho y Tantacaxa (valle del Rímac) y Yauyos (valle medio del Cañete) cercanas a Lima.

1548: se recibe en Lima la bula promoviendo la diócesis a Arzobispado (9 de setiembre).

1549-1553: pleito entre don Pedro Portocarrero y el arzobispo Loaysa ante la Audiencia de Lima por las encomiendas asignadas por el "Pacificador" Gasca.

1550: el "Pacificador" Gasca se retira del Perú (27 de enero); el arzobispo Loaysa toma posesión formal de los "caciques" de sus encomiendas (8 y 17 febrero).

1551-1552: llega el segundo virrey del Perú, don Antonio de Mendoza a Lima (julio de 1551), proveniente de México (fue el primer virrey de la Nueva España, 1535-1550); gobierna poco más de un año y fallece (setiembre de 1552).

1551-1552: Primer Concilio de Lima, convocado por el arzobispo Loaysa, discute la evangelización de la población indígena andina.

1553-1554: Rebelión de Francisco Hernández Girón es enfrentada por un ejército convocado por la Audiencia de Lima y comandado por el oidor Santillán y el arzobispo Loaysa.

1555-1561: el dominico fray Domingo de Santo Tomás viaja a España; imprime en Valladolid (1560) la primera gramática quechua y el primer diccio-

nario quechua-castellano (de la "Lengua general del Ynga" o dialecto quechua "Chinchaysuyo").

1556-1560: gobierno del virrey Andrés Hurtado de Mendoza, Marqués de Cañete.

1561-1564: gobierno del virrey Diego López de Zúñiga y Velasco, Conde de Nieva; se discute en el Perú la "perpetuidad de las encomiendas"; los dominicos, encabezados por fray Domingo de Santo Tomás, apoyan reuniones de curacas en contra de la "perpetuidad" (1562).

1563: el dominico fray Domingo de Santo Tomás es nombrado Obispo de Charcas; el dominico fray Juan Solano, obispo del Cuzco, renuncia a su sede y se retira a vivir en Roma.

1564-1569: época del gobernador Lic. Lope García de Castro, Presidente de la Audiencia de Lima; se nombran los primeros "corregidores de indios" (1566-1567).

1565: se reciben en Lima los "Decretos" aprobados por el Concilio de Trento (octubre).

1566: el arzobispo Loaysa convoca al Segundo Concilio de Lima (junio).

1566: muere en Madrid, a los 92 años, el influyente dominico fray Bartolomé de las Casas (n.1474-m.1566), "apóstol de los indios".

1567-1568: se reúne en Lima el Segundo Concilio "Limense" (del 2 de marzo de 1567 a enero de 1568); se opta por la evangelización en lengua indígena.

1568: llegan al Perú los primeros jesuitas; casi 200 años después, en 1767, serán expulsados de España y sus colonias.

1568: el rey Felipe II convoca en Madrid a la "Junta Magna" (27 de julio), para la reforma del gobierno de los virreinatos americanos; don Francisco Álvarez de Toledo y Figueroa (n.1514-m.1583) es nombrado virrey del Perú (30 de noviembre).

1569-1570: el visitador eclesiástico Cristóbal de Albornoz denuncia la existencia de un culto indígena "mesiánico" en la región de Huamanga, el "Taqui Onqoy" (enfermedad del baile).

1569: don Francisco de Toledo, quinto virrey del Perú, llega a Lima (26-30 de noviembre).

1570: se instala en Lima el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición (domingo 29 de enero).

1570: muere en La Plata, a los 71 años, el Obispo de Charcas fray Domingo de Santo Tomás, O.P. (28 de febrero).

1570-1575: "Visita General" del Perú dirigida por el virrey Toledo; se establecen nuevos pueblos de indios ("reducciones toledanas") con parroquias permanentes ("doctrinas de indios"), se establecen las provincias coloniales ("corregimientos de indios") y se organiza un sistema de subsidio laboral para la mina de Potosí ("mita minera").

1570-1576: los jesuitas realizan "misiones volantes" entre los indios de distintas zonas cercanas a Lima, incluyendo la provincia de Huarochirí.

1571: el rey Felipe II ordena que los indios, por ser "neófitos", no estén bajo la jurisdicción de la Inquisición.

1572: llega al Perú el jesuita José de Acosta (n.1540-m.1600).

1572: el virrey Toledo envía una expedición contra Vilcabamba; captura del último rey descendiente de los Incas, el joven Túpac Amaru (ejecutado en el Cuzco el 24 de setiembre).

1572-1573: "visita secreta" a los pueblos a cargo de los dominicos en la provincia de Chucuito; se encuentran abusos que motivan la expulsión de los frailes por órdenes del virrey Toledo, y su reemplazo por sacerdotes del clero secular.

1572-1578: el dominico fray Francisco de la Cruz (n.1530-m.1578), ex-prior de su orden (1566-1569), es apresado y juzgado por la Inquisición de Lima.

1573: el obispo Sebastián de Lartaún llega al Cuzco (28 de junio).

1575: muere en Lima, a los 77 años, el arzobispo dominico fray Jerónimo de Loaysa, O.P. (25 de octubre).

1576: el virrey Toledo reorganiza la Universidad de Lima (fundada en 1551-1555 por los dominicos, con título de "Pontificia" desde 1571 y advocación del evangelista San Marcos desde 1574), ampliando el número de cátedras y de alumnos.

1576-1577: los jesuitas se establecen en Juli, provincia de Chucuito.

1578: la Inquisición celebra un segundo "auto de fe" en Lima (13 de abril), en el que fray Francisco de la Cruz es condenado a morir en la hoguera por hereje.

1578: el virrey Toledo escribe al rey Felipe II (18 de abril), pidiendo que la Inquisición proceda contra los indios "dogmatizadores".

1580: llega al puerto de Paita el arzobispo Toribio Alfonso de Mogrovejo (marzo).

1581: el virrey Toledo deja el mando (1 de mayo); asume su sucesor el virrey Martín Enríquez de Almansa (4 de mayo); ingresa a Lima el arzobispo

Mogrovejo (11 de mayo); Toledo sale de Lima en viaje de regreso a España (el 25 de abril).

1582-1583: el Tercer Concilio de Lima (del 15 de agosto de 1582 al 28 de octubre de 1583) adapta a los Andes los decretos del Concilio de Trento (1563) y reafirma la evangelización en lengua indígena.

1583: muere en Lima el virrey Martín Enríquez (7 de marzo); muere en Lima el obispo Lartaún (9 de octubre).

1583-1584: Cristóbal de Albornoz prepara la *Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú con sus camayos y haciendas*.

1584-1585: se publican las traducciones al quechua y al aimara elaboradas por el Tercer Concilio de una *Doctrina Christiana* (Lima, 1584), un *Confessionario para los curas de indios* (Lima, 1585) y un *Tercero Cathecismo y exposición de la doctrina Christiana por sermones* (Lima, 1585).

1585: el jesuita José de Acosta sale del Perú, viaja a México y regresa a Europa.

1585-1590: epidemias panandinas afectan a la población indígena.

1588: se publica en Salamanca el manual de evangelización *De procuranda indorum salute* del jesuita Acosta.

1590: se publica en Sevilla la *Historia Natural y Moral de las Indias* del jesuita Acosta.

1592-1600: por órdenes de los virreyes Marqués de Cañete (6 de mayo de 1592) y don Luis de Velasco (4 de setiembre de 1600), los dominicos vuelven a hacerse cargo de las 3 parroquias del pueblo de Pomata, provincia de Chucuito.

1592: a los 18 años, el cuzqueño Francisco de Ávila (n.1573-m.1647) se ordena de sacerdote en Lima.

1597: Francisco de Ávila, con menos de 25 años de edad, obtiene por "oposición" (concurso público) la parroquia de San Damián en la provincia de Huarochirí.

1598: fecha probable de la redacción del "Manuscrito de Huarochirí" en lengua quechua.

Siglo XVII

1604: el sacerdote limeño Fernando de Avendaño (n.1576-m.1655) es nombrado párroco de la nueva doctrina de San Pedro de Casta en la provincia de Huarochirí.

1606: muere en el convento de San Agustín en la villa de Saña (Lambayeque), a los 68 años, el arzobispo Mogrovejo (23 de marzo, Jueves Santo).

1606: Francisco de Ávila obtiene los grados de Licenciado y Doctor en la Universidad de San Marcos de Lima.

1607-1609: acusación de los indios de San Damián contra el párroco Francisco de Ávila (setiembre de 1607), da origen a un juicio de más de dos años que termina con su absolución (diciembre de 1609).

1609: se crean las diócesis de Huamanga y Arequipa, separadas del Obispado del Cuzco.

1609: el párroco Francisco de Ávila denuncia en Lima, ante el recién llegado arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero (1609-1622) y el virrey Montesclaros (1607-1615), que en los pueblos del corregimiento de Huarochirí los indios practican en secreto creencias y rituales prehispánicos (13 y 20 de diciembre).

1610: el arzobispo Lobo Guerrero nombra "juez visitador de las idolatrías" a Francisco de Ávila; se inicia la Primera Campaña de "Extirpación de Idolatrías" en el Arzobispado de Lima, con apoyo del virrey Montesclaros.

1612: el arzobispo Lobo Guerrero nombra "visitadores generales de la idolatría" a Diego Ramírez y a Fernando de Avendaño (27 de abril).

1613: fecha aproximada de la redacción de la *Relación de antigüedades* de Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua (inédita hasta 1879).

1614: se publican en Lima las *Constituciones sinodales* del arzobispo Lobo Guerrero.

1615: Felipe Guaman Poma de Ayala termina en Lima la última redacción de su *Nueva Corónica y Buen Gobierno* para enviarla al rey Felipe III (inédita hasta 1936).

1616: Francisco de Ávila escribe su "Parecer y arbitrio" a solicitud del nuevo virrey Príncipe de Esquilache (1615-1621).

1616: se crea la diócesis de Trujillo, con provincias separadas del Arzobispado de Lima y del Obispado del Quito.

1617: se establece en el barrio indio de "El Cercado" de Lima la "Casa la de Santa Cruz" para recluir a los "hechiceros" acusados de predicar la "idolatría" en las parroquias rurales del Arzobispado de Lima.

1618: Francisco de Ávila, con aproximadamente 45 años de edad, es nombrado canónigo del Arzobispado de Charcas, donde permanecerá casi 15 años (hasta 1632).

1618-1620: el virrey Esquilache funda Colegios de Caciques en Lima y Cuzco a cargo de los jesuitas.

1621: se publica en Lima el libro *Extirpación de la idolatría del Pirú* del jesuita Pablo José de Arriaga (n.1564-m.1622).

1622: muere el arzobispo Lobo Guerrero (12 de enero); termina la Primera Campaña de "Extirpación de Idolatrías" en el Arzobispado de Lima.

1625-1626: es brevemente arzobispo de Lima don Gonzalo de Campo; durante su visita pastoral apoya la "Extirpación de la Idolatría", asistido por el Dr. Fernando de Avendaño; el arzobispo fallece prematuramente.

1630-1638: es arzobispo de Lima el Dr. Hernando Arias de Ugarte; promovido desde el Arzobispado de Charcas (1627-1629), donde coincidió con el canónigo Ávila.

1632: Francisco de Ávila, con aproximadamente 59 años de edad, es nombrado canónigo del Arzobispado de Lima, donde vivirá los últimos 15 años de su vida.

1641: llega a Lima el nuevo arzobispo don Pedro de Villagómez, promovido desde el Obispado de Arequipa (1635-1640).

1647: muere en Lima, a los 74 años, Francisco de Ávila (martes 17 de setiembre).

1648: publicación póstuma en Lima de los dos tomos del *Tratado de los Evangelios* (texto bilingüe quechua-castellano) del canónigo Dr. Francisco de Ávila.

1649: se publican en Lima los *Sermones de los Misterios de Nuestra Santa Fe Católica* (texto bilingüe quechua-castellano) del canónigo Dr. Fernando de Avendaño.

1649: la *Carta Pastoral de exhortación e instrucción* del arzobispo Villagómez da inicio a la Segunda Campaña de "Extirpación de Idolatrías" en el Arzobispado de Lima.

1654-1658: el arzobispo Villagómez informa al rey Felipe IV sobre la Campaña de "Extirpación de Idolatrías", indicando que los jesuitas no colaboran.

1655: muere en Lima, a los 79 años, el Dr. Fernando de Avendaño; había sido nombrado obispo de La Imperial en Chile.

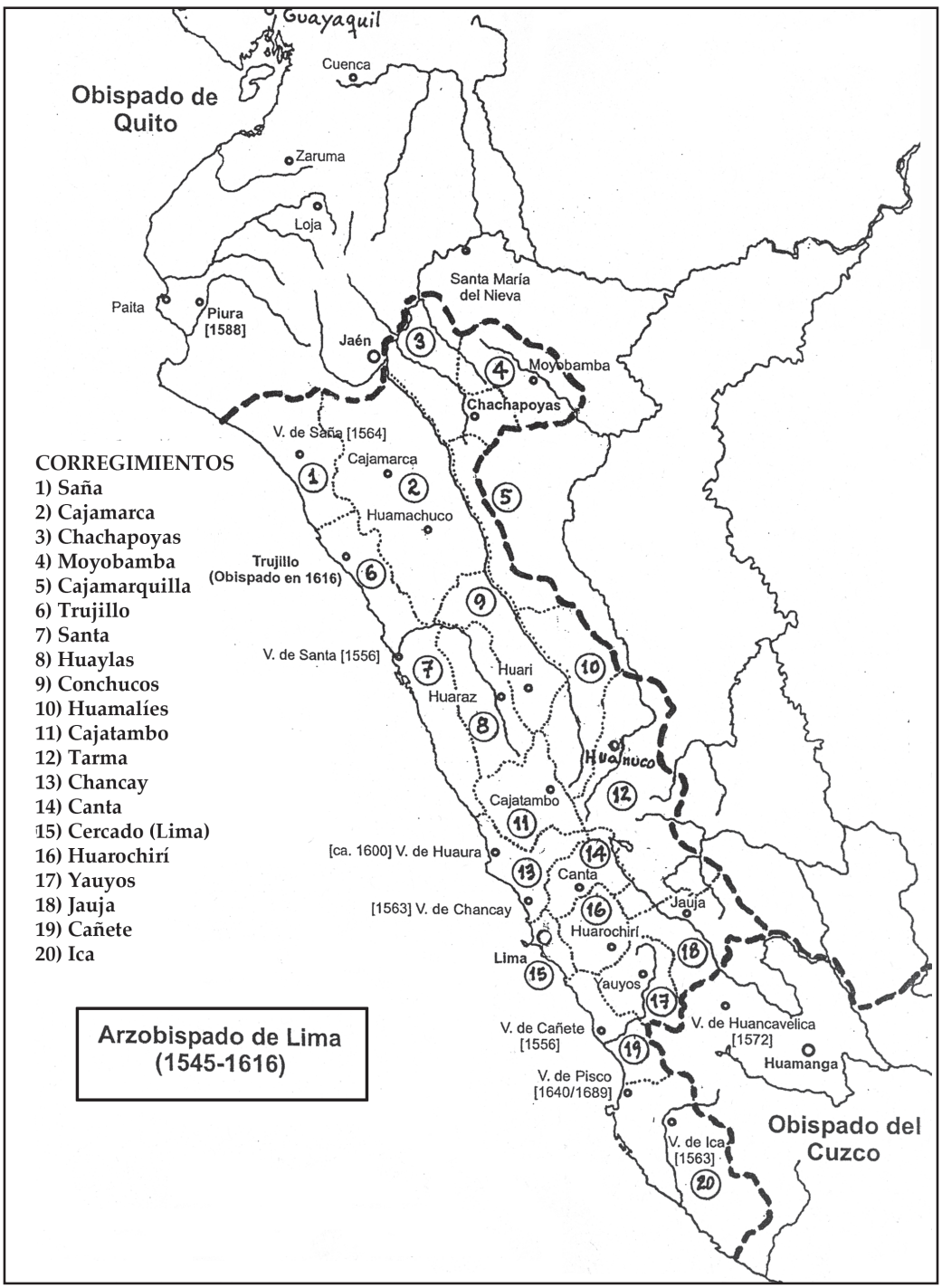
1668: Real Cédula dirigida al arzobispo de Lima (5 de setiembre), recordándole las prohibiciones sobre las actividades económicas y contra los abusos de los párrocos de indios.

1671: muere el arzobispo Villagómez; termina la Segunda Campaña de "Extirpación de Idolatrías" en el Arzobispado de Lima.

1678-1708: es arzobispo de Lima don Melchor de Liñán y Cisneros.

MAPA 1

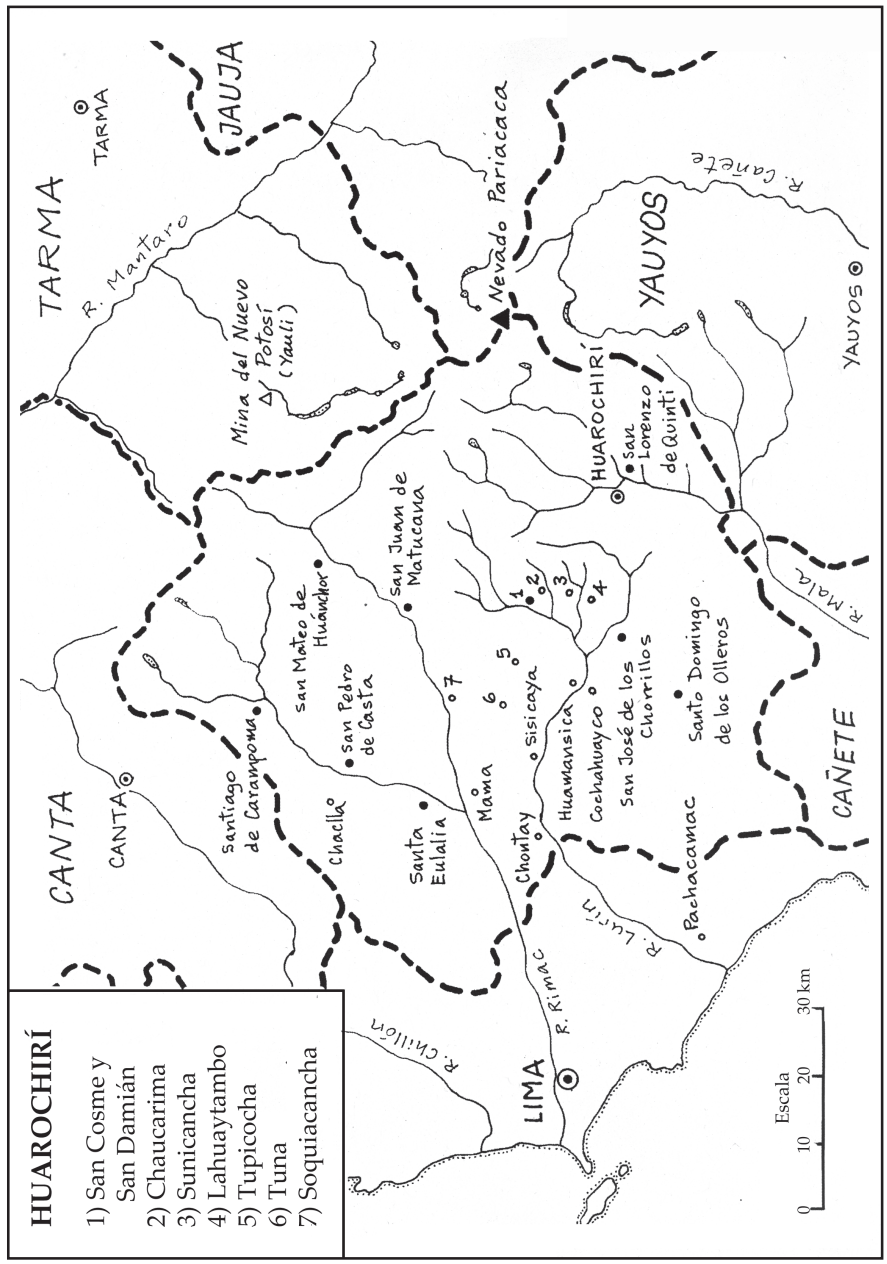
Arzobispado de Lima (1545-1616)



Elaboración: Nicanor Domínguez Faura. En Benito, José Antonio, (ed.): *Libro de Visitas de Santo Toribio de Mogrobejo, 1593-1605*. Lima: PUCP, 2006.

MAPA 2

Corregimiento de Huarochirí. Siglo XVIII



Elaboración: Nicanor Domínguez Faura.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Acosta, Antonio

1979 "El pleito de los indios de San Damián (Huarochirí) contra Francisco de Ávila, 1607", *Historiografía y Bibliografía Americanistas* (Sevilla), XXIII, pp. 3-33.

1981 "Conflictos sociales y políticos en el Sur peruano (Puno, La Paz, Laycacota, 1660-1668)", en Bibiano Torres Ramírez (compilador), *Primeras Jornadas de Andalucía y América*. Sevilla: Instituto de Estudios Onubenses (Huelva), vol. II, pp. 29-51.

1982a "Los clérigos doctrineros y la economía colonial (Lima, 1600-1630)", *Allpanchis* (Cuzco), XVI, 19, pp. 117-149.

1982b "Los doctrineros y la extirpación de la religión indígena en el arzobispado de Lima, 1600-1620", *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas* (Colonia), 19, pp. 69-109.

1982c "Religiosos, doctrinas y excedente económico indígena en el Perú a comienzos del siglo XVII", *Histórica* (Lima), VI, 1, pp. 1-34.

1987a "Francisco de Avila. Cusco, 1573(?)-Lima, 1648", en Gérald Taylor (editor), *Ritos y Tradiciones de Huarochirí*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Instituto Francés de Estudios Andinos, pp. 551-616.

1987b "La extirpación de las idolatrías en el Perú. Origen y desarrollo de las campañas: a propósito de *Cultura andina y represión*, de Pierre Duviols", *Revista Andina* 9 (Cuzco), 5, 1, pp. 171-195.

Acosta, S.J., José de

[1588] 1952 *De procuranda indorum salute: Predicación del Evangelio en las Indias*, introducción, traducción y notas por Francisco Mateos, S.J. Madrid: Eds. España Misionera.

[1590] 1954 *Historia natural y moral de las Indias*, en *Obras*, edición de Francisco Mateos, S.J. Madrid: Atlas (Biblioteca de Autores Españoles, t. 73).

Aldea Vaquero, Quintín; Tomás Marín Martínez y José Vives Gatell (directores)
1987 *Diccionario de Historia Eclesiástica de España: Suplemento I*. Madrid: CSIC, Instituto "Enrique Flórez".

Amich, O.F.M., Fr. José
[1767] 1854 *Compendio histórico de los trabajos, fatigas, sudores y muertes que los ministros evangélicos de la Seráfica Religión han padecido por la conversión de las almas de los gentiles, en las montañas de los Andes, pertenecientes a las provincias del Perú.* París: Librería de Rosa y Bouret.

Armas Medina, Fernando de
1952 "Evolución histórica de las doctrinas de indios", *Anuario de Estudios Americanos* (Sevilla), IX, pp. 101-129.
1953 *Cristianización del Perú (1532-1600).* Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos.
1966 "Las propiedades de las órdenes religiosas y el problema de los diezmos en el virreinato peruano en la primera mitad del siglo XVII", *Anuario de Estudios Americanos* (Sevilla), XXIII, pp. 681-721.
1966-1968 "La pervivencia de las idolatrías y las visitas para extirparlas", *Boletín del Instituto Riva-Agüero* (Lima), 7, pp. 7-28.

Arriaga, S.J., Pablo José de
1621 *Extirpación de la idolatría del Pirú*. Lima: por Gerónimo de Contreras, impresor de libros.

Assadourian, Carlos Sempat
1973 "Sobre un elemento de la economía colonial: producción y circulación de mercancías en el interior de un conjunto regional", *EURE* (Santiago de Chile), 8, pp. 135-181.
1976 "La producción de la mercancía-dinero en la formación del mercado interno colonial. El caso del espacio peruano, siglo XVI", comunicación al XLII Congreso Internacional de Americanistas, París.
1979 "La producción de la mercancía-dinero en la formación del mercado interno colonial. El caso del espacio peruano, siglo XVI", en Florescano (compilador), 1979.

Avendaño, Fernando de
1649 *Sermones de los misterios de nuestra santa fe católica: en lengua castellana y la general del inca. Impugnanse los errores particulares que los indios han tenido.* Lima: por Iorge López de Herrera, impressor de libros. 2 vols.

Avila, Francisco de

1648 *Tratado de los Evangelios: que nuestra Madre la Iglesia propone en todo el año desde la primera domínica de Adviento hasta la última missa de difuntos*. Lima: [Imprenta de Pedro de Cabrera], 1648, 2 vols.

[1646] 1918 "Prefación al Libro de los sermones o homílias en la lengua castellana y la índica general quechua", en Horacio H. Urteaga y Carlos A. Romero (editores), *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los Incas*. Lima: Imprenta y librería San Martí (Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú, t. XI), pp. 57-98.

[1607] 1936 "Ynformacion de vita et moribus del Doctor Francisco de Ávila fecha el año de 1607", editada por Horacio H. Urteaga, *Revista del Archivo Nacional del Perú* (Lima), IX, entrega II, pp. 177-209.

[1616] 1937 "Parecer y arbitrio del Dr. Francisco Dávila beneficiado de Huánuco y visitador de la idolatría para el remedio della en los Yndios deste Arzobispado", *Revista Histórica* (Lima), XI, entrega III, pp. 328-334.

1966 *Dioses y hombres de Huarochirí*, edición y traducción de José María Arguedas, estudio biobibliográfico de Pierre Duviols. Lima: Museo Nacional de Historia, Instituto de Estudios Peruanos.

1980 *Rites et traditions de Huarochirí: manuscrit quechua du début du 17e siècle*, texte établi, traduit et commenté par Gérald Taylor. Paris: L'Harmattan.

1987 *Ritos y tradiciones de Huarochirí: Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII.* Versión paleográfica, interpretación fonológica y traducción al castellano de Gérald Taylor, estudio biográfico sobre Francisco de Ávila por Antonio Acosta. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Instituto Francés de Estudios Andinos.

Bakewell, Peter

1975 "Registered silver production in the Potosí district, 1550-1735", *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas* (Colonia), 12, pp. 67-103.

Ballesteros, Tomás de

[1685] 1752 *Tomo primero de las Ordenanzas del Perú … y nuevamente añadidas las Ordenanzas … para el nuevo establecimiento del Tribunal de la Santa Cruzada*. Lima: Imprenta de Francisco Sobrino y Bados.

Bartra, S.J., Enrique T. (editor)

1982 *Tercer Concilio Limense, 1582-1583.* Lima: Facultad Pontificia y Civil de Teología.

Baudot, Georges
1965 "L'institution de la dîme pour les Indiens du Mexique", *Mélanges de la Casa de Velázquez* (Madrid), 1, pp. 167-221.

Benavente, O.F.M., Fr. Toribio de, o Motolinía
1941 *Historia de los indios de la Nueva España*. México: Salvador Chávez Hayhoe.

Bériou, Nicole
1981 "L' Art de Convaincre dans la Prédication de Ranulphe D'Homblières". *Faire croire: Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle. Actes de la table ronde de Rome (16-19 mai 1979).* Roma: École française de Rome, pp. 39-65.

Borah, Woodrow
1941 "The collection of tithes in the bishopric of Oaxaca during the sixteenth century", *Hispanic American Historical Review* (Durham, N.C.), XXI, 3, pp. 386-409.

Bruno, Cayetano
1967 *El derecho público de la Iglesia en Indias: estudio histórico-jurídico*. Salamanca: CSIC, Instituto "San Raimundo de Peñafort".

Carmona Vergara, Victoria
1989 "Conflictos sociales y políticos en torno a los diezmos en el arzobispado de Lima, 1560-1600", ponencia presentada al II Encuentro de Jóvenes Historiadores, Universidad Católica, Lima. (Manuscrito inédito).

Carnero Albarrán, Nadia y Miguel Pinto Huaracha
1983 *Diezmos de Lima, 1592-1859*. Lima: UNMSM.

Carro, Venancio Diego
1944 *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América.* Madrid: CSIC, Escuela de Estudios Hispano-Americanos.

Castañeda Delgado, Paulino
1976 "Don Bartolomé Lobo Guerrero, tercer Arzobispo de Lima", *Anuario de Estudios Americanos* (Sevilla), XXXIII, pp. 57-103.
1977 "Pleitos sobre diezmos del azúcar en las Iglesias de Canarias y Santo Domingo", ponencia publicada en Francisco Morales

Padrón (editor), *II Coloquio de Historia Canario-Americana (1977)*. Las Palmas: Ediciones del cabildo insular de Gran Canaria, 1979, 2 vols.

Castañeda Delgado, Paulino y Juan Marchena
1978 "Las órdenes religiosas en América: Propiedades, diezmos, exenciones y privilegios", *Anuario de Estudios Americanos* (Sevilla), XXXV, pp. 125-158.

Celestino, Olinda y Albert Meyers
1981 *Las cofradías del Perú, región central*. Frankfurt/Main: Klaus Dieter Vervuert.

Chevalier, François
1952 *La formation des grands domaines au Mexique: Terre et Société aux XVIe et XVIIe siècles*. París: Université de Paris, Institut d'ethnologie.

Cieza de León, Pedro de
1984-1985 *Obras Completas*, edición de Carmelo Sáenz de Santa María, S.J. Madrid: CSIC, Instituto "Gonzalo Fernández de Oviedo", 3 vols.

Colmenares, Germán
1969 *Haciendas de los jesuitas en el Nuevo Reino de Granada, siglo XVIII*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Cook, Noble David
1965 "La población indígena en el Perú colonial", *Anuario del Instituto de Investigaciones Históricas* (Rosario), 8, pp. 73-110.
1973 *The Indian Population of Peru, 1570-1620*. Tesis de Ph.D., University of Texas, Austin.
1981 *Demographic Collapse: Indian Peru, 1520-1620*. Cambridge: Cambridge University Press.

Córdova Salinas, O.F.M., Fr. Diego de
[1651] 1957 *Crónica Franciscana de las Provincias del Perú*, edición de Lino Gómez Canedo, O.F.M. Washington, D.C.: Academy of American Franciscan History [impreso en México].

Crespo Rodas, Alberto
1956 *La Guerra entre Vicuñas y Vascongados (Potosí, 1622-1625)*. Lima: Tipografía peruana.

Cushner, Nicholas P.
1980 *Lords of the Land: Sugar, Wine, and Jesuit Estates of Coastal Peru, 1600-1767.* Albany: State University of Nueva York Press.

Dammert Bellido, José
1996 *El clero diocesano en el Perú del s. XVI*. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas, Rímac; Centro de Estudios y Publicaciones.

Davies, Keith A.
1974 *The Rural Domain of the City of Arequipa. 1540-1665.* Tesis de Ph.D., The University of Connecticut.

Duby, Georges
1980 *Los tres órdenes, o lo imaginario del feudalismo*. Barcelona: Petrel.

Durán, Juan Guillermo
1982 *El catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585): estudio preliminar, textos y notas.* Buenos Aires: Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina "Santa María de los Buenos Aires".

Duviols, Pierre
1966a "Francisco de Ávila, extirpador de la idolatría", en Francisco de Ávila, *Dioses y hombres de Huarochirí*. Lima: Museo Nacional de Historia, Instituto de Estudios Peruanos, pp. 218-229.
1966b "La visite des idolatries de Concepción de Chupas", *Journal de la Société des Américanistes* (París), LV, 2, pp. 497-510.
1971a *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial: "l'extirpation de l'idolâtrie" entre 1532 et 1660.* París, Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
1971b "La represión del paganismo andino y la expulsión de los moriscos", *Anuario de Estudios Americanos* (Sevilla), XXVIII, pp. 201-207.
1986 "Prefacio", *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, S. XVII*. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de Las Casas".

Egaña, S.J., Antonio de
1966 *Historia de la Iglesia en la América Española (Hemisferio Sur)*. Madrid: Biblioteca de Autores Católicos.

Egaña, S.J., Antonio de y Enrique Fernández, S.J. (editores)
1954-1981 *Monumenta historica Societatis Iesu: Monumenta Peruana.* Roma: Institutum historicum Societatis Iesu, 7 vols.

Eguiguren, Luis Antonio
1940-1950 *Diccionario histórico-cronológico de la Real y Pontificia Universidad de San Marcos y sus Colegios*. Lima: UNMSM, Imp. Torres Aguirre, 3 vols.
1951 *La Universidad en el siglo XVI*. Lima: UNMSM, Imp. Santa María, 2 vols. [t. 1: Narración; t. 2: Las constituciones de la Universidad y otros documentos]

Elliott, John H.
1972 *El Viejo Mundo y el Nuevo, 1492-1650*. Madrid: Alianza.

Espinosa Medrano, Juan de
[1662] 1982 *Apologético*, selección, prólogo y cronología de Augusto Tamayo Vargas. Caracas: Biblioteca Ayacucho, t. 98.

Fernández, Diego, "el Palentino"
[1571] 1963 *Primera y segunda parte de la Historia del Perú*, en Pérez de Tudela (editor), 1963-1965, t. I, pp. 1-384; t. II, pp. 1-131.

Flor, Fernando R. de la
2002 *Barroco: Representación e ideología en el mundo hispánico (1580-1680).* Madrid: Cátedra.

Florescano, Enrique (compilador)
1975 *Haciendas, latifundios y plantaciones en América Latina*. México: Siglo Veintiuno Editores.
1979 *Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina, 1500-1775.* México: Fondo de Cultura Económica.

Forni, Alberto
1981 "'La Nouvelle Prédication' des Disciples de Foulques de Neuilly: Intentions, Techniques et Réactions", *Faire croire: Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle. Actes de la table ronde de Rome (16-19 mai 1979).* Roma: École française de Rome, pp. 19-37.

Gentile Lafaille, Margarita E.
1976 *Los Yauyos de Chaclla: del siglo XV al XVIII*. Tesis para optar el Grado de Bachiller en Ciencias Sociales, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

Gerbi, Antonello
1960 *La disputa del Nuevo Mundo: Historia de una polémica, 1750-1900*. México: Fondo de Cultura Económica.

Gibson, Charles
1967 *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*. México: Siglo XXI.

Giménez Fernández, Manuel
1953-1960 *Bartolomé de las Casas*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 2 vols.

Góngora, Mario
1975 *Studies in the Colonial History of Spanish America*. Cambridge: Cambridge University Press.

Granada, O.P., Fr. Luis de [Ludovicus Granatensis]
1576 *Ecclesiasticae rhetoricae: sive, De ratione concionandi, Libri sex*. Olysippone [Lisboa]: excudebat Antonius Riberius [impresor].

Griffiths, Nicholas
1996 *The Cross and the Serpent: Religious Repression and Resurgence in Colonial Peru*. Norman, Londres: University of Oklahoma Press.

Guaman Poma de Ayala, Felipe
[1615] 1936 *Nueva corónica y buen gobierno: Codex péruvien illustré,* introduction par Richard Pietschmann; avant-propos: Paul Rivet; edición facsimilar. París: Université de Paris, Institut d'ethnologie.

Guibovich, Pedro
1993 "La carrera de un visitador de idolatrías en el siglo XVII: Fernando de Avendaño (1580?-1655)", en Gabriela Ramos y Henrique Urbano (compiladores), *Catolicismo y extirpación de idolatrías, siglos XVI-XVIII*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", pp. 169-240.

Hanke, Lewis
1949 *La lucha por la justicia en la conquista de América*. Buenos Aires: Edit. Sudamericana.
[1959] 1967 *La lucha española por la justicia en la conquista de América*. 2da ed. Madrid: Aguilar.

Hanke, Lewis y Celso Rodríguez (editores)
1978-1980 *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria: Perú.* Madrid: Eds. Atlas, 7 vols. (Biblioteca de Autores Españoles, ts. 280-286).

Harkness Collection
1932 *The Harkness Collection in the Library of Congress. Calendar of Spanish Manuscripts.* Washington, D.C.: Library of Congress.

Heredia Herrera, Antonia (directora)
1983-1995 *Catálogo de Consultas del Consejo de Indias* [1600-1675]. Sevilla: Diputación Provincial, 12 vols. [t. 1, 1600-1604; t. 2, 1605-1609].

Israel, Jonathan
1974 "Mexico and the General Crisis of the Seventeenth Century", *Past and Present*, 63, pp. 33-57.

Las Casas, O.P., Fr. Bartolomé
1957-1958 *Obras escogidas*, edición de Juan Pérez de Tudela Bueso. Madrid: Eds. Atlas, 5 vols. (Biblioteca de Autores Españoles, ts. 95-96, 105-106, 110).

Lausberg, Heinrich
1975 *Elementos de retórica*. Madrid: Gredos.

Lavallé, Bernard
1982 "Las doctrinas de indígenas como núcleos de explotación colonial (siglos XVI-XVII)", *Allpanchis* (Cuzco), XVI, 19, pp. 151-173.
1985 "La admisión de los americanos en la Compañía de Jesús: el caso de la provincia peruana en el siglo XVI", *Histórica* (Lima), IX, 2, pp. 137-153.

Levillier, Roberto (editor)
1921-1926 *Gobernantes del Perú: Cartas y papeles, siglo XVI*. Madrid: Sucesores de Rivadeneyra; Juan Pueyo, 14 vols.

Lissón Chaves, Emilio (editor)
1943-1947 *La Iglesia de España en el Perú: Colección de documentos para la Historia de la Iglesia en el Perú.* Sevilla: Edit. Católica Española, 25 fascículos en 5 volúmenes [el no. 26 se publicó en 1956].

Lobo Guerrero, Bartolomé
1614 *Constituciones Sinodales del Arzobispado de los Reyes.* Lima: por Gerónimo de Contreras, impresor de libros.

Lockhart, James M.
1968 *Spanish Perú 1532-1560: A Colonial Society*. Madison: The University of Wisconsin Press.

Lohmann Villena, Guillermo
1957 *El corregidor de indios en el Perú bajo los Austrias*. Madrid: Eds. Cultura Hispánica.
1984 "Documentos para la historia de la imprenta en Lima (1584-1796)", *Revista del Archivo General de la Nación* (Lima), 6, 2da época, pp. 101-144.

Lopetegui, S.J., León y Félix Zubillaga, S.J.
1965 *Historia de la Iglesia en la América Española (México, América Central y Antillas)*. Madrid: Edit. Católica.

Lynch, John
1970 *España bajo los Austrias.* Barcelona: Eds. Península, 2 vols. [t. 1: Imperio y absolutismo, 1516-1598; t. 2: España y América, 1598-1700]

Macera, Pablo
1966 "Instrucciones para el manejo de las haciendas jesuítas del Perú (ss. XVII-XVIII)". *Nueva Corónica* (Lima), vol. II, fasc. 2.
1968 *Mapas coloniales de haciendas cuzqueñas.* Lima: UNMSM, Seminario de Historia Rural Andina.

Málaga Medina, Alejandro
1974 "Las reducciones en el Perú, (1532-1600)", *Historia y Cultura* (Lima), 8, pp. 141-172.

Mannarelli, María Emma
1985 "Inquisición y mujeres: las hechicerías en el Perú durante el siglo XVII", *Revista Andina* (Cuzco), 3, 1, pp. 141-156.

Marzal, S.J., Manuel M.
1977 *Estudios sobre religión campesina*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

Memorial del virrey Toledo
[1582] 1866 "Memorial dado al Rey por D. Francisco de Toledo, sobre el estado en que dejó las cosas del Perú, despues de haber sido su virey y capitan general trece años, á contar desde 1596 [sic: 1569]", en Luis Torres de Mendoza (editor), Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía. Madrid: Imprenta de Frias y compañía, t. 6, pp. 516-553.

Mendieta, O.F.M., Fr. Gerónimo de
1870 *Historia eclesiástica indiana*, la publica por primera vez Joaquín García Icazbalceta. México: Antigua Librería.

Meslin, Michel
1978 *Aproximación a una ciencia de las religiones*. Madrid: Ediciones Cristiandad.

Millones Santa-Gadea, Luis
1967 *Introducción al proceso de aculturación religiosa indígena*. Lima: Instituto Indigenista Peruano.
1977 "Religión y poder en los Andes: Los curacas idólatras de la Sierra Central", *Cuadernos* (Lima), 24-25, pp. 73-87.

Mörner, Magnus
1970 *La Corona española y los foráneos en los pueblos de indios de América*. Estocolmo: Instituto de Estudios Iberoamericanos.
1975 "En torno a las haciendas de la región del Cuzco desde el siglo XVIII", en Florescano (compilador) 1975.

Mortara Garavelli, Bice
1991 *Manual de retórica.* Madrid: Cátedra.

Muro Orejón, Antonio
1961 *Las Leyes Nuevas de 1542-1543: Ordenanzas para la gobernación de las Indias y buen tratamiento y conservación de los indios.* 2da ed. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos.

Murra, John V.
1975 "La función del tejido en varios contextos sociales y políticos", en *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, cap. 5, pp. 145-170.
1978 *La organización económica del Estado Inca.* México: Siglo XXI, Instituto de Estudios Peruanos.

Naess, Arne
1964 *Historia del término ideología desde Destutt hasta Marx*. Buenos Aires: Eudeba, t. 1.

O'Phelan, Scarlett
1979 "El Norte y las revueltas anticlericales del Siglo XVIII", *Historia y Cultura* (Lima), 12, pp. 119-136.

Olmedo Jiménez, Manuel
1986 "Jerónimo de Loaysa, O.P., primer obispo-arzobispo de Lima (1543-1575)", *Archivo Dominicano* (Salamanca), VII, pp. 205-286.
1990 *Jerónimo de Loaysa, O.P.: Pacificador de españoles y protector de indios*. Granada, Salamanca: Universidad de Granada, Editorial San Esteban.

Olmedo Jiménez, Manuel (editor)
1992 *Actas capitulares de la catedral de Lima en el pontificado de Jerónimo de Loaysa, O.P.: Antecedentes, contenido y transcripción.* Salamanca: Editorial San Esteban.

Ossio A., Juan M. (editor)
1973 *Ideología mesiánica del mundo andino.* Lima: Ignacio Prado Pastor.

Pacheco, S.J., Juan M.
1959 *Los jesuitas en Colombia, I (1567-1654)*. Bogotá: San Juan Endes.

Pease G.Y., Franklin
1973 *El dios creador andino*. Lima: Mosca Azul editores.

Pérez de Tudela Bueso, Juan
1963 "Estudio preliminar" a Pérez de Tudela (editor), 1963-1965, t. 1.

Pérez de Tudela Bueso, Juan (editor)
1963-1965 *Crónicas del Perú*. Madrid: Eds. Atlas, 5 vols. (Biblioteca de Autores Españoles, ts. 164-168).
1964 *Documentos relativos a don Pedro de la Gasca y a Gonzalo Pizarro.* Madrid: Real Academia de la Historia, 2 vols. (Archivo Documental Español, vol. XXI, en 2 ts.).

Phelan, John Leddy
[1956] 1970 *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*. Berkeley: University of California Press.

Piho, Virve
1977 "La secularización de las parroquias y la economía eclesiástica de la Nueva España", *Journal de la Société des Américanistes* (París), LXIV, pp. 81-88.

Polo, José Toribio
1906 "Un quechuista", *Revista Histórica* (Lima), I, pp. 24-38 y 269-270.

Quevedo, Francisco de
1969 "La Fortuna con seso y la Hora de todos", en *Obras completas*, Madrid: Ed. Aguilar, t. I, pp. 226-280.

Ricard, Robert
1933 *La "conquête spirituelle" du Mexique: essai sur l'apostolat et les méthodes missionaires des ordres mendiants en Nouvelle-Espagne de 1523-24 à 1572*. París: Université de Paris, Institut d'ethnologie.

Robles, Juan de
[¿1630?] 1992 *El culto sevillano*, edición de Alejandro Gómez Camacho. Sevilla: Universidad de Sevilla.

Rodríguez Valencia, Vicente
1956-1957 *Santo Toribio de Mogrovejo: Organizador y apóstol de Sur-América*. Madrid: CSIC, Instituto "Santo Toribio de Mogrovejo", 2 vols.

Roover, Raymond de
1971 *La pensée économique des scolastiques: doctrines et méthodes.* Montréal: Institut d'Études Médiévales.

Rowe, John H.
1957 "The Incas under Spanish Colonial Institutions", *Hispanic American Historical Review* (Durham, N.C.), XXXVII, 2, pp. 155-199.

Rusconi, Roberto
1981 "De la Prédication à la Confession: Transmission et Contrôle de Modèles de Comportement au XIIIe Siècle", *Faire croire: Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle. Actes de la table ronde de Rome (16-19 mai 1979).* Roma: Ecole française de Rome, pp. 67-85.

Salas de Coloma, Miriam
1979 *De los obrajes de Canaria y Chincheros a las comunidades indígenas de Vilcashuaman: Siglo XVI.* Lima: s.p.d.i.

Salazar, Esteban de
1577 *Veinte discursos sobre el Credo, en declaración de nuestra Sancta Fe Catholica, y Doctrina Christiana muy necessarios á todos los fieles en este tiempo.* Sevilla: en la imprenta Andrea Pescioni y Juan de León.

Sánchez Dávila, Díaz
1613 *De Procuranda salute omnium gentium.* Antverpiae [Amberes]: sumptibus viduae et haeredum Petri Belleri.

Sánchez Herrero, José
1976 *Concilios provinciales y Sínodos toledanos de los siglos XIV y XV: La religiosidad cristiana del clero y el pueblo*. La Laguna (Tenerife): Universidad de La Laguna.

Santa Cruz, Alonso de
1920-1925 *Crónica del emperador Carlos V.* Madrid: Real Academia de la Historia, 5 vols.

Schopenhauer, Arthur
1997 *Dialéctica erística o el arte de tener razón, expuesta en 38 estratagemas*. Madrid: Editorial Trotta.

Sebag, Lucien
[1964] 1972 *Marxismo y estructuralismo*. 2da ed. Madrid: Siglo Veintiuno de España.

Serrera, Ramón
1978 "El trabajo indígena como soporte económico de la fundación del Colegio de La Merced de Lima (siglo XVII)". *Gades* (Cádiz), 1, pp. 55-86.

Simpson, Lesley B.
[1966] 1970 *Los conquistadores y el indio americano*. Barcelona: Península.

Spalding, Karen
1974 *De indio a campesino: Cambios en la estructura social del Perú colonial*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
1981 "Resistencia y adaptación: el gobierno colonial y las élites nativas", *Allpanchis* (Cuzco), 17/18, pp. 5-21.
1984 *Huarochirí: An Andean Society under Inca and Spanish Rule*. Stanford: Stanford University Press.
1985 "El clero de indios y la pervivencia de la religión indígena en el Perú hacia 1600", comunicación presentada a la Reunión Anual de la American Society for Ethnohistory, Chicago.

Stern, Steve J.
1982 *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest. Huamanga to 1640*. Madison: The University of Wisconsin Press.

Suardo, Juan Antonio
1936 *Diario de Lima (1629-1639)*, edición de Rubén Vargas Ugarte, S.J.; notas de Guillermo Lohmann. Lima: Universidad Católica del Perú, Instituto de Investigaciones Históricas, 2 vols.

Szeminski, Jan y Juan Ansión
1982 "Dioses y hombres de Huamanga", *Allpanchis* (Cuzco), XVI, 19, pp. 190-191.

Tandeter, Enrique
1981 "Trabajo forzado y trabajo libre en el Potosí colonial tardío", *Desarrollo Económico* (Buenos Aires), 20, 80, pp. 511-548.

Tercero Cathecismo
1585 *Tercero Cathecismo y exposicion de la Doctrina Chistiana, por sermones. Para que los curas y otros ministros prediquen y enseñen a los Yndios y a las demás personas*. Lima: por Antonio Ricardo, primero impressor en estos reynos del Pirú.

Terrones [Aguilar] del Caño, Francisco
[1617] 1946 *Instrucción de predicadores* [*Arte o instrucción, y breve tratado, que dize las partes que á de tener el predicador euangelico, cómo á de componer el sermón, que cosas á de tratar en él, y en que manera las á de dezir*], prólogo y notas del P. Félix González de Olmedo. Madrid: Espasa-Calpe.

Tibesar, O.F.M., Antonine
1955 "The Alternativa: A Study in Spanish-Creole Relations in Seventeenth Century Peru", *The Americas* (Washington, D.C.), XI, 3, pp. 229-283.

Tord, Javier
1974 "El corregidor de indios del Perú: comercio y tributos", *Historia y Cultura* (Lima), 8, pp. 173-214.

Torres Saldamando, Enrique
[1888] 1967 *Apuntes históricos sobre las encomiendas en el Perú*. Lima: UNMSM.

Trías, Eugenio
1970 *Teoría de las ideologías*. Barcelona: Península.

Vargas Ugarte, S.J., Rubén
1935 *Biblioteca Peruana: Manuscritos peruanos en las Bibliotecas del*

extranjero. Lima: s.p.d.i., tomo I.
1953-1962 *Historia de la Iglesia en el Perú.* Lima, Burgos: Imp. Santa María, Imp. Aldecoa, 5 vols.

Vargas Ugarte, S.J., Rubén (editor)
1951 *Concilios Limenses (1551-1572).* Lima: Tipografía peruana, 3 vols.

Vázquez Vázquez, Elena
1965 *Distribución geográfica y organización de las Órdenes Religiosas en la Nueva España.* México: UNAM, Instituto de Geografía.

Villagómez, Pedro de
1649 *Carta pastoral de exortación e instrucción contra las idolatrías del Arçobispado de Lima.* Lima: por Jorge López de Herrera, impressor de libros.

Villegas, S.J., Juan
1975 *Aplicación del Concilio de Trento en Hispanoamérica, 1564-1600: Provincia eclesiástica del Perú.* Montevideo: Instituto Teológico del Uruguay.

Wachtel, Nathan
[1971] 1976 *Los vencidos: Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570).* Madrid: Alianza Editorial.

Zuidema, R. Tom
1977 "Mito e historia en el antiguo Perú", *Allpanchis* (Cuzco), 10, pp. 15-52.